BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

KANT

SELECCIÓN DE TEXTOS PRECEDIDA DE UN ESTUDIO DE
J. ZHITLOVSKY.



EDITORIAL SUDAMERICANA

La colección *"Breviarios del Pensamiento Filosófico"* agrupará, en una serie de tomos, las figuras prominentes en la historia de la filosofía de todos los tiempos. En cada uno de ellos, se ofrece una selección de textos del filósofo a que esté consagrado, precedida de un estudio preliminar cuidadosamente seleccionado. De esta manera, se facilita a los estudiantes universitarios y al público culto en general, la posibilidad de ponerse en contacto con el pensamiento de los grandes filósofos, a través de sus más significativas expresiones directas y con el valioso auxiliar de una introducción que vierta interpretaciones autorizadas de sus doctrinas. Estas exposiciones trascienden el carácter de simples comentarios, pues son elegidos con un criterio en el que predomina el afán de la exposición clara, fiel y completa del sistema estudiado.

La selección de textos y de los estudios que les sirven de introducción, es hecha especialmente por la EDITORIAL SUDAMERICANA. No se trata, pues, de una mera traducción de alguna serie publicada en el extranjero, sino de una colección original que nos complacemos en ofrecer al público culto, seguros de prestarle un servicio útil.

MANUEL KANT

IMPRESO EN LA ARGENTINA

BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

MANUEL KANT

SELECCION DE TEXTOS PRECEDIDOS
DE UN ESTUDIO DE
J. ZHITLOVSKY

Traducción y notas de
LEON DUJOVNE

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

MANUEL KANT

Manuel Kant nació en Koenigsberg (Alemania) en 1724. En 1740 inició sus estudios universitarios. En 1770 comenzó a dictar cátedra en la Universidad de Koenigsberg. Durante 26 años ejerció la enseñanza. Falleció en 1804.

En su carrera literaria que duró cincuenta años escribió numerosos trabajos sobre temas diversos y también obras que han tenido permanente gravitación en la filosofía contemporánea. En 1781 publicó su Crítica de la razón pura. *Pero ya antes de esa fecha era autor de los siguientes escritos:* Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas *(1747);* Nueva concepción del movimiento y del reposo *(1758);* Sobre las alteraciones del movimiento de rotación de la Tierra *(1754);* Si la Tierra envejece *(1754);* Sobre los temblores de tierra y sobre los vientos *(1756 y 1757);* Historia universal de la Naturaleza y teoría del cielo *(1755). Los nombres de estos trabajos revelan la diversidad de sus intereses científicos, y le han conferido un sitio destacado en la ciencia de su tiempo.*

En 1759 publicó Kant Consideraciones sobre el optimismo. *Tres años más tarde,* La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas. *Después aparecie-*

cieron de él las obras siguientes: El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios *(1763);* Ensayo para introducir en filosofía el concepto de cantidad negativa *(1763);* Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime *(1764);* Sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral *(1764);* Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica *(1766).*

Con la Crítica de la razón pura, *aparecida en 1781, la más reputada de sus obras, inició Kant la exposición de su doctrina de excepcional influencia en el pensamiento del siglo XIX. En 1783 publicó los* Prolegómenos a toda metafísica futura, *obra en la que aparecen expuestas las mismas ideas que en la* Crítica de la razón pura. *A los siete años de aparecida la primera de sus* Críticas, *publicó la segunda, la* Crítica de la razón práctica. *En 1790 apareció la* Crítica del juicio, *que junto con las otras dos integra el sistema del pensamiento kantiano.*

Con los problemas estudiados en la Crítica de la razón pura *se relacionan varias obras de Kant:* Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza *(1786);* Sobre la falta de éxito de todas las tentativas de los filósofos en materia de teodicea *(1791).*

De cuestiones de moral tratan las obras siguientes de Kant: Fundamento de la metafísica de las costumbres *(1785);* Sobre el principio del derecho natural de Hufeland *(1786);* La religión en los

límites de la simple razón *(1793)*; Sobre la paz perpetua *(1795)*; Metafísica de las costumbres *(1797)*; Conflicto de las facultades *(1798)*.

El estudio de Zhitlovsky sobre Kant, que sirve de introducción a la selección de sus textos, es de una claridad y precisión poco comunes, tratándose de tema tan arduo.

Los textos de Kant que se insertan en este volumen pertenecen a las tres Críticas *y al* Tratado sobre la Paz Perpetua.

LA FILOSOFÍA DE KANT

I

INTRODUCCIÓN. ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Racionalismo dogmático, empirismo escéptico y criticismo. La innovación de Kant en la filosofía. Las tres fuentes del conocimiento teórico. Razón pura. Razón práctica y juicio. Desarrollo de la filosofía de Kant. Introducción al sistema kantiano. Las diversas ciencias y sus intereses gnoseológicos distintos. La nueva actitud de Kant ante el propósito de la filosofía. La filosofía y la cultura. Problemas fundamentales de la "Crítica de la razón pura". ¿Qué son juicios sintéticos a priori? La estética trascendental. Lo empírico, lo trascendental, lo trascendente. Formas trascendentales de la intuición. Apariencia, fenómeno, la "cosa en sí". Idealismo trascendental y realismo empírico.

§ 1.—*Racionalismo dogmático, empirismo esceptico y criticismo.*

La filosofía se desarrolló, desde Bacon y Descartes hasta Kant, en dos tendencias distintas. La racionalista, construída sobre la potencia del pensar humano puro, creía que la razón puede, sin la ayuda de la experiencia, hallar verdades absolutas en los más importantes problemas filosóficos. Cuanto más "puro" fuese el pensamiento, cuanto menor la intervención de los sentidos en la clara y evidente

razón, tanto mejor para la filosofía y mayores las probabilidades para hallar la verdad. La tendencia empírica, por su parte, construía todo sobre la experiencia. Cuanto más próximos estemos de los sentidos, cuanto menos nos abandonemos a los conceptos de la razón, tanto mejor para la filosofía, porque así se haría más seguro nuestro conocimiento.

Ninguna de las dos tendencias creó bases seguras para la investigación filosófica. La racionalista cayó en un sueño dogmático. Tejía una red metafísica y racional en torno al conocimiento de Dios, del mundo y del alma humana, sin que se le ocurriese averiguar con qué derecho confiaba ciegamente en la "pura" razón humana en asuntos que sobrepasan los límites de toda experiencia posible. La tendencia empírica había dicho con Hume su última palabra. Hume demuestra que la razón es capaz de proporcionar un conocimiento claro y absolutamente seguro, sólo en un campo reducido de la investigación: en la matemática "pura".

Pero de nada sirve el conocimiento matemático. Sólo aclara algunos conceptos que no son aplicables al mundo de la experiencia. Todo lo que enriquece el conocimiento humano proviene de la experiencia. y ésta no posee principios seguros que le sirvan de base. El concepto de causalidad, de causa y efecto, sobre el cual descansa toda la ciencia, ha nacido de la costumbre y toda su base teórica es la creencia de que a una cosa sucede otra. Pero la razón de ningún modo puede precisar por qué ha de

ocurrir así. La creencia es algo que no pertenece a la filosofía, y, donde no es posible saber, se debe dudar. De tal modo conduce el empirismo, la fe en la experiencia, al escepticismo.

Hume llegó a tales conclusiones precisamente en una época en que las ciencias naturales comenzaban a desarrollarse a cada paso con más seguridad y firmeza: precisamente en la época en que la matemática impulsaba el desarrollo de las ciencias naturales, decíase en teoría que ella era inaplicable al estudio de la Naturaleza. Tarde o temprano debía llegarse a la conclusión de que eran caminos falsos, tanto el racionalista dogmático como el empirista escéptico. La filosofía debía abrir un nuevo rumbo que excluyera los errores de ambas doctrinas precedentes.

Ese nuevo rumbo fué propuesto por Kant en su criticismo. El criticismo acepta con los empiristas que todo conocimiento teórico debe edificarse sobre la experiencia: que la razón humana puede llegar en la teoría hasta donde alcanza la experiencia. Pero la experiencia no es para él un simple reflejo del mundo exterior en los sentidos humanos. El mundo de la experiencia que el hombre tiene ante sí es producto de dos factores: los procesos que ocurren en el "objeto" y que actúan sobre nuestros sentidos, y en segundo término la manera de cómo esta acción es recibida por nuestro "sujeto", es decir, las fuerzas cognoscitivas del hombre que elaboran el material externo, convir-

tiéndolo en experiencia humana. El papel más importante lo desempeñan aquí los procesos, inconscientes en el conocimiento que engendran las representaciones sensoriales de espacio y tiempo, y las "categorías" del entendimiento. Merced a estas representaciones y categorías es posible una matemática segura y una segura ciencia de la Naturaleza. El racionalismo, tiene por eso razón, hasta cierto límite, al afirmar que el conocimiento seguro proviene de la razón "pura". Debe entenderse que sólo son seguros aquellos productos de la razón que fueron previamente introducidos en la experiencia misma.

El criticismo nos liberta así del dogmatismo ciego y del ciego escepticismo. Confiamos en nuestra razón, en cuanto sus ideas son confirmadas en el proceso de la experiencia y sólo dentro de esa medida. Y sus "pensamientos" "puros" son malos confirmados en la medida en que previamente habían sido introducidos en el proceso que crea la experiencia humana.

Toda la experiencia y todo el conocimiento filosófico provienen según Kant de tres fuentes: los sentidos que crean intuiciones, el entendimiento que crea conceptos y la razón que crea ideas.

La sensibilidad y el entendimiento fluyen conjuntamente y crean la experiencia. La razón encuentra ya la experiencia hecha, cuyos límites sobrepasa con sus ideas, más allá del mundo empírico. En estas tres fuentes se encuentran produc-

tos "puros" del conocimiento humano. Debe investigarse qué papel desempeñan en la experiencia la sensibilidad y el entendimiento puros, para luego averiguar si la razón "pura" tiene derecho a sobrepasar con sus ideas los límites del mundo de la experiencia, por qué lo hace y en qué medida son exactos los resultados a que llega.

Investigado de tal modo el conocimiento teórico, se debe someter al mismo análisis crítico nuestro conocimiento moral, que proviene de la razón práctica, para descubrir también allí las condiciones de un saber seguro. Lo mismo debe hacerse con aquella rama del pensamiento humano que tiene relación con lo bello y que proviene del juicio.

La obra de la filosofía crítica se descompone, por eso, en una "crítica de la razón pura", una "crítica de la razón práctica" y una "crítica del juicio". Así se llaman las tres obras fundamentales en que Kant ha expuesto su filosofía.

§ 2. *El desarrollo de la filosofía de Kant.*

No fué repentino el ascenso de Kant a la altura en que lo hallamos en sus fundamentales trabajos críticos.

Cuando apareció la Crítica de la razón pura, en 1781, contaba Kant cerca de sesenta años; tenía ya una biografía de investigador y la reputación de filósofo profundo y de sabio serio. Toda su

actividad filosófica suele dividirse en cuatro grandes períodos. En el primer período, hasta 1760, Kant es todavía racionalista y dogmático. Su filosofía aun se desenvuelve dentro del marco del sistema de Leibniz-Wolf. Pero es lo cierto que en ese período le atraen las ciencias naturales más que la metafísica pura. En 1775 aparece su obra Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, en la que, por primera vez, emite la hipótesis de que el sol y los planetas se han desarrollado paulatinamente de una especie de nebulosa que contenía toda la materia cósmica de nuestro sistema. Cuarenta años después llegó Laplace a la misma concepción, que hasta hoy domina en la ciencia astronómica.

El segundo período es el empírico-escéptico (1760 - 1769). El conocimiento de la obra de Hume despertó a Kant del 'sueño dogmático" como él mismo lo dice. En ese período se ocupa sobre todo en la crítica del racionalismo. Analiza el valor de la lógica pura y llega a la conclusión de que son excesivas las esperanzas depositadas en ella: de que no dará al conocimiento lo que de ella se espera. Se burla de los "sueños metafísicos" y considera que la razón jamás podrá descubrir el por qué de la causalidad en la naturaleza, y que todo lo que al respecto pueda saberse debe ser obtenido de la experiencia. La metafísica en aquella época no es para él más que "la ciencia de los límites de la razón humana".

El tercer período (1770 - 1780) es de transición al de la crítica, o mejor dicho, elaboración y profundización del pensamiento crítico, al que llegó en 1770.

El cuarto y último período es el criticista (1781 hasta su muerte en 1804) del cual trataremos aquí.

§ 3. *Introducción al sistema de Kant.*

El de Kant es entre todos los sistemas filosóficos, el más rico en ideas. No hay en la filosofía actual una sola idea filosófica de importancia, que directa o indirectamente no esté bajo la influencia de algún pensamiento kantiano. Kant es hasta hoy el astro polar de acuerdo al cual el navegante se orienta. Se puede ir en dirección opuesta, pero aun los que se dirigen al sur, deben fijar su ruta por el gran astro del norte.

Dentro de los límites de un breve resumen filosófico resulta casi imposible dar una clara y completa exposición de las investigaciones de Kant. Gran parte de sus ideas han pasado ya a constituir una ciencia especial que surgió de su filosofía. Nos referimos a la Teoría del Conocimiento que ocupa un puesto independiente dentro del sistema de las ciencias.

Intentaremos aquí facilitar al lector, por medio de un ejemplo, la comprensión de la peculiar manera de plantear los problemas que hay en la filosofía crítica de Kant, y luego, trataremos de po-

ner en evidencia los puntos más importantes de su sistema. Supongamos hallarnos en presencia de un incendio, en una noche oscura. En medio del bosque arde una casa. Del piso bajo y de un lado del techo salen lenguas de fuego y columnas de humo que arrojan un terrible reflejo rosado sobre los árboles, sobre los hombres que rodean la casa y sobre el cielo. La gente se apresura en apagar el fuego y arrancar el techo. De repente se oye un grito de dolor. Una mujer se entera de que su criatura dormida se encuentra en el piso superior. Corre de un lado para otro en medio de la desesperación y la angustia, Todo el mundo permanece atolondrado: nadie sabe qué hacer. Pero he ahí que de entre la multitud se aparta un hombre joven. Con paso resuelto comienza a subir al piso superior, de donde salen ya densas columnas de humo entre las que desaparece. El espanto invade a todos los circundantes. El techo destrozado puede a cada momento hundirse y enterrar en el infierno del fuego al joven y a la criatura. Pero al momento aparece el joven con la criatura en sus brazos y merced al auxilio de los allí presentes, sale ileso del peligro y entrega la criatura a la madre casi enloquecida ya. La madre toma al niño, de rodillas agradece al salvador de su hijo, y eleva una oración al Todopoderoso en el cielo que tan magnánimo fué con ella.

Supongamos que entre los espectadores había algunos que contemplaban el suceso no sólo como

hombres interesados en él, sino también como pensadores puros, deseosos de comprender lo que allí ocurría y de abarcar y explicarlo todo en sus diversos aspectos, especialmente en formarse una idea clara del acto heroico del joven.

Al físico interesaron los fenómenos puramente mecánicos, físicos y químicos que ocurrieron en el hecho. Acordóse de las leyes según las cuales ciertas substancias entran en combustión: de aquellas leyes que rigen todos los movimientos en la naturaleza. Desde un punto de vista puramente naturalista, todo el drama con sus diversos momentos no era más que un caso especial de las leyes generales del movimiento que rigen la materia. Aun los movimientos de las personas —los cambios de expresión de sus semblantes, su rubor y su palidez—, tampoco son otra cosa que resultado de fenómenos puramente mecánicos que se producen en la materia viva como en la inerte. Los movimientos mismos efectuados por el héroe para salvar a la criatura no son excepción a la ley general. Su acto de escalar en medio del fuego fué resultado de los procesos puramente materiales que se produjeron en sus músculos, nervios y articulaciones. Ascendía por la escalera debido a que en sus nervios se produjeron cambios en cuya virtud sus músculos se contraían y dilataban en determinada forma. Con el auxilio de este criterio puramente materialista el físico puede explicar todo lo que allí se produjo en aquel momento.

Las mismas leyes mecánicas y químicas en virtud de las cuales se movían también los músculos, articulaciones y nervios del hombre. Si los hombres fuesen autómatas inconscientes, máquinas hábilmente construídas no producirían en determinadas circunstancias movimientos distintos a los allí observados. Y las modificaciones que merced a esos movimientos se produjeran en el mundo exterior no serían diferentes. La razón está aquí absolutamente de más, y al físico ella no puede interesarle.

El biólogo que estudia las leyes de la vida y las formas del organismo vivo no se conformaría ya con los conceptos puramente mecánicos. En los movimientos del hombre, en el funcionamiento de los nervios y músculos, advertiría algo que el físico había dejado completamente de lado. Los movimientos de los hombres serían para él no sólo un caso especial de causas y efectos mecánicos, sino un ejemplo de cómo los distintos órganos del cuerpo están teléticamente adecuados a las necesidades de todo el organismo vivo. Sea cual fuese su pensamiento acerca de las causas que produjeron ese finalismo, habrá de reconocer siempre que se halla en presencia del hecho de que los movimientos de los músculos, mientras el personaje ascendía, era finalista; es decir, resultaban medios para lograr cierto propósito: medios para que todo el organismo se pudiera mover en determinada dirección. El físico no tomaba en cuenta el con-

cepto de medios y propósitos, porque ello no estaba en la modalidad de su pensamiento ni en los propósitos de su ciencia. Para el físico todo está explicado cuando halla las leyes generales que rigen los movimientos de la materia, que han producido el caso especial que nos ocupa. Pero al biólogo ya no le bastan esas leyes generales del movimiento para explicar por qué los músculos y articulaciones tienen ésta y no otra forma, por qué se mueven dentro de unas líneas y no dentro de otras. Debe aplicar los nuevos conceptos de medio y fin, de adecuación a determinados propósitos vitales, aun cuando no crea que en la naturaleza exista una fuerza espiritual que ponga ante el organismo cualesquiera fines, y que adapte los diversos órganos a las condiciones vitales de todo el cuerpo. Admito que en la vida de los organismos desempeña algún papel la finalidad inconsciente, el biólogo no necesita del auxilio de un proceso consciente para explicarse la audacia del personaje de nuestro ejemplo. Éste ascendió por la escalera porque sus articulaciones y músculos están inconscientemente adaptados a las necesidades motoras del organismo. Un hombre en estado de sueño hipnótico, sugestionado por la idea de que ha de realizar el acto del salvamento que nos ocupa, no ejecutaría movimientos distintos de los que el biólogo tuvo ante su vista.

El psicólogo, a quien sólo interesan los fenómenos psíquicos conscientes del alma humana, de-

jaría completamente de lado las leyes del movimiento mecánico de la materia en general y el finalismo inconsciente de los organismos vivos. Procedería así porque a su ciencia no le interesa la cuestión de materia y movimiento. Para él, el acto de nuestro personaje sería resultado de determinada asociación de ideas que se ha producido en su mente. Luchaban en él diversas ideas: la representación de quedar inmóvil, y la de arriesgarse al salvamento. Venció la representación más fuerte. El psicólogo no niega aquellos procesos que interesaron al físico y al biólogo. Las preocupaciones de su ciencia son distintas de las preocupaciones de la física y de la biología. Aplica su inteligencia a los procesos psíquicos conscientes que se producen en el cerebro humano. Y por más que escudriñe en los procesos psíquicos no hallará nada de lo que ha preocupado al físico y al biólogo. Una idea, una representación, todo fenómeno psíquico consciente es algo que no ocupa lugar en el espacio. El psicólogo puede ser materialista y creer que la representación consciente radica en la substancia material. Pero, también en ese caso, deberá admitir que la substancia material que lleva la representación no está en el producto psíquico. De tal modo está excluído de su ciencia el problema de materia y movimiento. Eso sí, aun cuando el psicólogo no toma en cuenta los fenómenos materiales que han interesado al físico y al biólogo, en un aspecto se le parece. A él le interesa el acto del héroe,

como resultado necesario de ciertos fenómenos anteriores. La decisión psíquica de ir a salvar a un hombre, fué consecüencia necesaria que surgió de fenómenos psíquicos anteriores. La causalidad, la concepción de que lo que ocurre es producto de fenómenos precedentes, es respetada por el psicólogo también.

Admitamos que entre los espectadores se haya encontrado un filósofo de la moral. Él sabe que en los actos humanos hay un aspecto que fué dejado de lado totalmente por los anteriores. Mientras el héroe se arriesgó en el fuego, todos los presentes lo contemplaban con admiración y respeto; y a su regreso con el niño salvo, que los regocijó, todos sintieron que cada uno de ellos debió haber hecho lo mismo: que la dignidad humana exige el sacrificio de la propia vida en tales circunstancias. Hombre digno es aquel que siempre procede como nuestro héroe. Éste se arriesgó en el fuego porque así debe hacerse; porque así ha de obrar todo hombre.

Si se piensan un poco más profundamente las ideas del filósofo de la moral, vemos que le preocupan problemas totalmente distintos y aspectos de la vida completamente diferentes que a sus compañeros antes mencionados y que emplea medios nuevos para explicarse los hechos que le interesan. Estos hechos no los ha inventado. El héroe se aventuró en el fuego porque había en él la representación viva de un acto humano digno, y todos

los presentes compartían este concepto moral. La moralidad es para el hombre un hecho tan real, como todo otro fenómeno de la naturaleza. Tiene, en cambio, un carácter especial que la distingue de todos los demás fenómenos naturales. Y quien estudia la ética, o quien crea actos morales, está guiado por preocupaciones del pensamiento humano totalmente diferentes de las que le dominan cuando estudia la naturaleza. En la naturaleza, material o psíquica, tratamos de fenómenos que existen. En la ética nos preocupa un ideal de vida digna, que en la naturaleza no existe pero que ha de realizarse por obra de la conducta humana. El naturalista se ocupa de lo que es; el filósofo de la moral, de lo que debe ser. Esto en primer término. En segundo lugar, admite el filósofo de la moral, como todo hombre, que el ideal que ha de realizar con sus actos ha de serlo por obra de su propia voluntad libre. Si no fuese así, si sus actos fuesen un producto necesario de causas que los determinan, desaparecería completamente la concepción de todo aprecio, de toda dignidad del hombre. Si los que rodeaban a nuestro personaje llegaran a comprobar que éste es un demente, que procedió respondiendo a una alteración psíquica o que obró en virtud de una sugestión hipnótica, ese acto habría perdido los caracteres propios de un fenómeno moral. Ya no habría por qué celebrarlo. Su acto no causaría una satisfacción moral exteriorizada en este pensamiento: "Ha obrado bien. Así debe

obrar cada uno". Desaparece también el arrepentimiento de que los otros no hayan procedido en la forma en que lo hace un hombre digno. Si la moralidad no es más que un producto necesario de los fenómenos, no tendría ella ni mayor significación ni más mérito que éstos. No sería digno proceder bien, ni censurable obrar mal. Ambas actitudes estarían igualmente predeterminadas por causas antecedentes. Para que la moralidad sea lo que es, para que comprendamos debidamente su esencia, es menester que dejemos completamente de lado el determinismo natural, y que empleemos el concepto de la libertad humana. Puede el moralista creer que todo lo que el hombre hace se debe a la necesidad causal, como el psicólogo puede creer que todo proceso psíquico está encerrado en un trozo de materia que lo determina. Pero el psicólogo, al estudiar aquello que le interesa, advierte que en todo fenómeno psíquico no hay ni un átomo de materia y debe por lo tanto dejarla de lado. Así puede también el filósofo de la moral hallarse convencido de que la "libertad" esté tal vez en la "causalidad" del mismo modo que lo psíquico está en la materia. Pero cuando estudia ética debe reconocer que todos los actos morales y toda la ciencia moral están construídos sobre la noción de la "libertad" y que en ella nada hay de lo que sea "causalidad". Por eso deja a la causalidad completamente de lado.

Ciertamente no hemos de olvidar aquí al esteta.

Atraían su atención aspectos muy distintos de lo ocurrido y que no habían preocupado a los pensadores precedentes. Al esteta no le ha interesado la investigación del por qué del incendio, ni de las causas que dieron lugar a que se produjese en determinada manera, ni el por qué de las actitudes humanas. Tampoco le ha interesado la cuestión de cómo había de procederse dentro de las normas de la dignidad humana. Le ha interesado la forma exterior de los fenómenos, la combinación de los colores y de las líneas y la armonía o desarmonía de esa combinación: la mancha rosada que se reflejó sobre el fondo azul del cielo, los grupos iluminados de personas, la deslumbrante y bella figura del héroe, que con el niño en sus brazos se asomaba a la ventana del piso superior, envuelto en grises columnas de humo, atravesadas de cuando en cuando por llamas y chispas. ¿Era bello o no? Sólo este problema le ha preocupado. Dentro de los propósitos de su ciencia, resultábale indiferente si todo lo ocurrido era producto de la necesidad, o si era algo que debe medirse con el criterio de la libertad humana.

Admitamos que también se hallaban presentes algunos filósofos. Uno de ellos, panteísta spinociano, veía en todo el suceso un momento pequeño de la vida eterna de la substancia universal. El segundo, berkeleyano, negaba el que los hechos se hubiesen producido fuera de su espíritu, y estaba seguro, o mejor dicho, trataba de persuadirse, de

que todo lo que había visto era una representación en su propia alma. Otro, escéptico, empeñábase también en convencer a su propia razón filosófica de que se hallaba en duda de si lo que veía ocurría efectivamente o no era más que un sueño. ¿De donde sé que lo que veo existe? ¿En qué se funda la creencia de que lo que es debe suceder tal como es? ¿Quizá no exista la causalidad en la naturaleza, siendo los fenómenos todos un juego de azar? ¿Quién me afirma que el hombre ha de hacer esto o aquello? ¿Quién me puede asegurar que en la naturaleza existen lo bello y lo feo?

¿A cuál de estas categorías de pensadores pertenece Kant?

A ninguna de ellas. Él se coloca desde un punto de vista nuevo y crea para la filosofía propósitos completamente nuevos. No se preocupa en estudiar el fenómeno mismo y hacer en torno suyo la filosofía, sino que estudia los hombres que, cada cual de acuerdo a sus intereses espirituales, han percibido ese fenómeno. Nos dice: dejemos de lado la cuestión de si existe o no la naturaleza fuera de nosotros. De todas maneras, es un hecho el que el espíritu humano haya producido ciencias naturales, con leyes que supone inconmovibles. Y es también un hecho el mundo moral, con ideales morales que la misma razón humana ha creado sobre la base de la idea de "libertad". Es, también, un hecho la división que el espíritu humano hace de los fenómenos, estéticamente, en bellos y no bellos.

Es igualmente un hecho el que la razón humana hace filosofía y construye concepciones acerca del mundo, de Dios y del alma humana. ¿Cómo ocurre todo esto? ¿Cómo ha de estar constituída la mente humana para que pueda crear estos tres dominios? ¿Cómo obra esa mente y cómo ha podido crear la ciencia de la naturaleza que le inspira confianza, crear ideas morales y juicios que le permitan apreciar los fenómenos desde el punto de vista de lo bello y lo feo? Al filósofo no ha de interesarle la naturaleza que el sabio estudia sino la ciencia natural que el sabio formula; ni tampoco el fenómeno moral sino las leyes fundamentales que el filósofo de la moral descubre cuando lo estudia. No ha de interesarle al filósofo la cuestión de cómo se crea y disfruta la belleza, esto corresponde al artista y la conciencia estética de la humanidad. La humanidad ha creado una cultura que consiste en verdades teóricas, ideales morales y juicios estéticos. En la cultura se ha manifestado la naturaleza de la razón humana, en las tres modalidades de la conciencia. La razón teórica ha creado la ciencia natural y la metafísica. La razón práctica ha creado el dominio propio de los ideales morales, y el pensamiento estético ha producido el dominio de la belleza. Estudiemos con criterio crítico no ya nuestro propio "yo" como lo han hecho Locke y Hume, sino los resultados de la cultura humana. Veamos cómo el pensamiento ha producido esas tres corrientes fundamentales de la

cultura, y sólo entonces estaremos en situación de conocer la razón humana y las leyes que la rigen, y podremos también apreciar sus límites y sus errores. Este debe ser el objeto de la filosofía crítica.

Kant comienza con el análisis de los productos de la cultura que son obra de la razón teórica. A ese análisis está dedicada su obra fundamental: Crítica de la razón pura.

La razón teórica ha producido tres grandes ramas del conocimiento humano: la matemática, la ciencia natural, construída sobre base matemática y la metafísica. Pero mientras la matemática y la ciencia natural poseen un conocimiento preciso y se desarrollan cada vez más, la metafísica hállase aún hoy insegura de sus resultados, y cada sistema destruye a los demás.

La filosofía crítica quiere investigar los fundamentos de estas tres ramas. ¿Cómo es posible una precisa matemática "pura"? ¿Es posible también una metafísita precisa? Y en caso afirmativo, ¿cuáles han de ser sus bases? A estas tres preguntas trata de respondernos Kant en las tres partes de su obra fundamental: la Estética trascendental trata especialmente del problema matemático; la Analítica trascendental se refiere, sobre todo, al problema de las ciencias naturales, y la Dialéctica trascendental quiere darnos una respuesta a la cuestión de si es posible una metafísica, y cómo ella es posible.

§ 4.—*Juicios sintéticos "a priori".*

Para comprender mejor los problemas aquí planteados por Kant es conveniente aclarar, ante todo, algunos conceptos que desempeñan papel principal en la filosofía crítica. Son los conceptos de: a priori, a posteriori, analítico y sintético.

Todo nuestro conocimiento está constituído de juicios, como por ejemplo: la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, el calor dilata los cuerpos, etc.

El primero es un juicio a priori: el segundo lo es a posteriori. ¿En qué consiste la diferencia? ¿Cuáles son los caracteres más importantes de un juicio a priori? Al considerar el pensamiento de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, advertimos que su verdad no depende de la experiencia y que no es producto de ella. En la experiencia no hay una línea absolutamente recta. La línea recta es una concepción abstracta del matemático y la verdad a ella referida no la ha comprobado por la medición de todas las posibles trayectorias entre todos los puntos posibles. Bástale imaginar dos puntos cualesquiera en el espacio y diversas líneas curvas y quebradas que los unan, para advertir inmediatamente que entre esos dos puntos sólo puede trazarse una única línea recta y que ella será la más corta de todas. Para advertirlo el matemático no necesita de la experiencia. Construye todas sus reglas geométricas

sobre esa ley fundamental, y tiene la seguridad inmediata de que la experiencia no puede contradecirla. El juicio a priori es, por eso, puramente racional: Kant lo llama simplemente juicio "puro", esto es, que no contiene nada derivado de la experiencia.

El segundo carácter de un juicio a priori es su necesidad. De ningún modo podemos concebir que su verdad sea refutada para substituirla por otra. Y tercero, el juicio a priori es universal. Todo ser racional que sea capaz de pensar un juicio semejante debiera reconocer su verdad, la cual verdad no depende de ninguna circunstancia, ni de lugar ni de tiempo.

Juicio a priori es todo aquel que está desprovisto de experiencia, que es universal y necesario.

El juicio a posteriori proviene de la experiencia, así, por ejemplo: el calor dilata los cuerpos. Por modo simplemente racional no es posible advertir por qué el calor dilata los cuerpos, y no los contrae. Se trata, por eso, de un juicio, no ya "puro", sino "empírico" y no necesario. Y tampoco es universal, su valor depende de la experiencia y la verdad de su afirmación varía con ella.

¿Qué es un juicio analítico? Juicio analítico es aquel que aclara nuestro conocimiento de un asunto cualquiera, pero que nada nuevo nos dice de él, porque su predicado va implícito en el sujeto. Tomemos, por ejemplo, este juicio: "Toda materia es extensa". En este caso la materia es el sujeto en

O juizo a priori { puro / necessário / universal

O juizo a posteriori { empírico / não necessário / não universal

cuyo concepto ya está encerrada la afirmación de que es extensa: pues que una materia inextensa es una contradicción, algo imposible de pensarse. El juicio sólo nos ha aclarado el concepto de materia: ha puesto en evidencia uno de los caracteres propios de ese concepto. Es un juicio analítico. Pero si digo: "Toda materia es pesada", se trata ya de algo que no está contenido en el sujeto mismo. Puedo imaginar una materia sin el menor peso —algunos sabios afirman que existe semejante materia imponderable—: el juicio "toda materia es pesada", de ser verdadero, enriquece nuestro conocimiento. Dicho juicio alude a un carácter que no está contenido en el sujeto: forma una unidad mental con los conceptos de materia y de peso. Es por eso un juicio sintético.

Resulta evidente que todos los juicios a posteriori, que provienen de la experiencia, son sintéticos. Enriquecen nuestro conocimiento, aun cuando éste pueda ser inseguro. Pero, y los juicios a priori necesarios, ¿serán todos ellos sólo analíticos, aclaratorios, y no enriquecedores del conocimiento?

Ya antes de Kant y casi con la misma claridad, había señalado Hume la diferencia entre a priori y a posteriori, entre lo analítico y lo sintético. Empeñóse Hume en demostrar que todos los juicios a priori sólo aclaran el conocimiento, sin enriquecerlo, es decir, que son únicamente analíticos y en ningún caso sintéticos. Por el contrario, los jui-

cios derivados de la experiencia, en la ciencia de la naturaleza, son sintéticos, pero carecen de la seguridad de los juicios a priori.

En este punto, Kant se aparta de Hume, y aquí nace el criticismo como oposición al escepticismo. Existe una precisa ciencia de la naturaleza. Este hecho no puede ser negado. La ciencia natural produce leyes amplificadoras de nuestro conocimiento, que son sintéticas. Son, al mismo tiempo, universales y necesarias, como por ejemplo, la afirmación de que todo lo que ocurre tiene causa. Tienen, así, caracteres de a priori, y son, en consecuencia, juicios sintéticos a priori. ¿Es posible esto? Éste es el principal problema que debe interesarle a la crítica de la razón pura. Pero es menester resolver antes la cuestión referente a la matemática. ¿Tienen, acaso, razón los escépticos al afirmar que los juicios a priori de la matemática son sólo analíticos, y que su seguridad proviene de que solamente aclaran el conocimiento de un asunto sin enriquecer su contenido?

Reflexionemos un poco más profundamente en el juicio geométrico a priori: la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos. Este juicio ¿es analítico o sintético? Si fuese analítico, ya en el mismo concepto de línea recta estaría comprendido el carácter de "ser la más corta". Se puede, sin embargo, analizarlo todo lo que se quiera, y de ningún modo se hallará en él la idea de "corto", Si el concepto de "corto" estuviese comprendido

en el de recta, el de "largo" sería en tal caso opuesto al de recta. Pero, recta y largo se pueden unir en un mismo concepto. En consecuencia, para descubrir que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, no basta el análisis del concepto de "recta". Es menester efectuar en la imaginación una suerte de experimento. Hay que suponer un espacio en el cual entre dos puntos se hubiese trazado diversas líneas: rectas, curvas y quebradas. De la comparación de la línea recta con las otras se advierte que, por la naturaleza misma del espacio, toda línea recta ha de ser la distancia más corta entre dos puntos: es menester sintetizar diversas representaciones para descubrir la verdad: y el juicio que es resultado de esa síntesis, no sólo aclara el conocimiento sino que lo enriquece. El concepto de línea recta está unido con un concepto muy distinto, el de "la distancia más corta", que no estaba contenido en aquél. El juicio geométrico que nos interesa, es, por eso, no ya analitico sino sintético. Y es también a priori porque es universal necesario y su exactitud no depende de la experiencia. Comprobamos, en consecuencia, que el axioma principal de la geometría sobre el cual toda ella está construída es un juicio sintético a priori.

Del mismo modo demuestra Kant que los juicios aritméticos (y desde luego, también los algebraicos), todos ellos a priori, no son ya analíticos, sino sintéticos.

Si se toma ese juicio: siete y cinco suman 12 (7+5=12), se puede incurrir a primera vista en el error que Hume cometió, y suponer que se trata de un juicio analítico, o sea que en el concepto de "siete más cinco" esté ya comprendido el de "doce". Si se observa más atentamente, se advierte que para obtener doce de siete y cinco, se requiere sintetizarlos: ante todo, se debe formar la representación de un grupo que comprenda siete unidades (por ej., 7 puntos) y luego una segunda representación de un grupo de cinco puntos, y sólo entonces contar esos puntos y formar la representación sintética de una suma. También el más simple de los juicios aritméticos, "uno y uno son dos", es, por eso, según Kant, un juicio sintético a priori. Ello resulta aún más evidente cuando se toman dos cantidades grandes, cuyas sumas no se pueden calcular rápidamente.

En la matemática existen, como vemos, juicios sintéticos a priori: y también existen tales juicios en las ciencias naturales, como lo veremos más adelante. Ya no subsiste la cuestión de si hay una matemática y una ciencia natural puras, sino la de cómo son posibles. En otros términos: ¿Cómo puede el conocimiento humano crear juicios sintéticos a priori en la matemática y en las ciencias naturales? La cuestión referente a la matemática la resuelve Kant en su doctrina de la Estética trascendental.

§ 5.—*La estética trascendental de Kant.*

El mejor medio para penetrar en el profundo pensamiento de Kant respecto de la estética trascendental, consiste en adquirir una noción lo más clara posible de sus ideas acerca del espacio y del tiempo.

Todo el mundo exterior que incorporamos a nuestro conocimiento nos es "dado" en el espacio y en el tiempo. Lo conocemos por nuestros sentidos. Kant llama estética a la doctrina del conocimiento sensible. No hay que confundir, por eso, este vocablo con la ciencia de lo bello que actualmente lleva el mismo nombre.

John Locke había referido todos nuestros conocimientos a dos sentidos: el externo y el interno. Del sentido externo procederían todas las sensaciones que nos informan del mundo exterior, de lo rojo, verde, pesado, caliente, etc. El espacio, ¿sería también una especie de sensación como la de pesado o rojo? Ya Locke había advertido que el espacio no es una sensación. Más claro aun es este pensamiento para Kant. La sensación es una modificación en el sujeto que conoce, que percibe el frío o el calor, lo verde o lo rojo. Pero el espacio, a su vez, no es un estado de modificación del conocimiento. En la continua mutación de las sensaciones exteriores subsiste siempre algo inmodificado: el hecho de que ocupan un lugar en el espacio. No descubrimos el espacio en las sensaciones sino al revés: la sensación es algo que se

halla en el espacio. De esto obtenemos la primera conclusión, la de que el espacio no es una sensación.

Pero el espacio tampoco es una "idea compuesta", ni procede de las sensaciones exteriores como pretendía el mismo Locke. Si el espacio fuera algo constituído de diversas sensaciones (por ej. visuales y tactiles como creía Locke) tendría entonces los atributos de todas las sensaciones. Cuando me represento cualquier fenómeno del mundo exterior, puedo muy bien hacer desaparecer de mi conciencia todas sus sensaciones, pero hay algo de ese fenómeno que no puedo eliminar: el espacio mismo. De esto se infiere que la representación del espacio no procede de las sensaciones.

¿Qué será, entonces, el espacio si no es sensación, y qué relación tiene con la sensibilidad? Ya dijimos que tiene en sí las sensaciones, que es como un recipiente lleno de su contenido: es la forma en que se relacionan las sensaciones dentro de nuestra conciencia sensible. Cuando actúan sobre nuestra conciencia sensible varias sensaciones de verde, por ejemplo, en un mismo momento, son ordenadas en la forma de una superficie verde. Podemos, en consecuencia, establecer una segunda conclusión acerca del espacio: el espacio es una forma de relación de las sensaciones externas. Encontramos, además, en el espacio los caracteres que hemos señalado para todo conocimiento a priori. El espacio es una representación necesaria y universal que ningún hombre puede evitar.

Y es, también, independiente de la experiencia externa. Nadie vacila ni un instante en que todo aquello que la experiencia externa puede, alguna vez, traer ante sus ojos sea espacial. El hombre lo sabe a priori.

De esto se infiere la tercera conclusión, la de que el espacio es una forma a priori.

Ahora bien, si el espacio es una forma a priori, ya de esto se deduce que no puede proceder de la experiencia, porque lo proveniente de la experiencia, no puede ser necesario ni universal.

El espacio, ya podemos decirlo ahora, es una forma a priori en nuestro conocimiento sensible, un principio según el cual se relaciona determinado material diverso, se sintetiza en nuestra conciencia en una cosa única.

¿Forma de qué clase es el espacio? ¿Qué significa ese su principio coordinador?

Leibniz consideraba el espacio como un concepto confuso. En vez de pensar que hay un conjunto nos representamos "algo al lado de algo". Kant no acepta el pensamiento de Leibniz. Si el espacio no fuera más que un concepto obscuro, una idea confusa, perderían todo sentido e independencia el mundo sensible y la experiencia científica de la naturaleza construída sobre él. La experiencia sensible no sería, en tal caso, más que una parte inferior del conocimiento puramente racional, y todo el mundo de la experiencia que enriquece nuestro conocimiento y soporta los edi-

ficios de la ciencia, no sería más que un comentario falaz de algún pensamiento "puro".

El error cometido por Leibniz se debe a que él confundió dos cosas radicalmente distintas: "concepto" e "intuición". Ambas son, ciertamente, formas sintéticas, modos de unificación de lo diverso dentro del conocimiento. Si tengo en mi experiencia árboles individuales, hago de ellos el concepto de "árbol" en general y los vinculo, por tal modo, en una unidad mental. Pero ese modo de unificación en el concepto difiere mucho del que es propio de la intuición. Los árboles individuales que el concepto de "árbol" abarca, éste no los contiene en sí, sino detrás de sí —si se permite la expresión—, del mismo modo que el concepto "superior" de "vegetal" tiene detrás de sí al concepto menor de "árbol". El espacio, en cambio, contiene en sí todas las partes que abarca. En realidad no existen espacios múltiples. Todos son parte de un único espacio cósmico y están en él. El espacio es único, por eso no puede ser un concepto. Es una intuición, modo totalmente particular de la conciencia humana, que difiere tanto de las sensaciones como de los conceptos. Si extraemos de la representación espacial todas las sensaciones, queda en la conciencia la intuición pura del espacio, la forma a priori de la intuición.

Tampoco con esta nueva definición del espacio hemos llegado aún a toda la profundidad de la doctrina de Kant. Para internarnos más en este

asunto quiero recordar la teoría de las ideas de Descartes, de donde surgió todo el racionalismo. Tenemos, dice Descartes, tres clases de ideas: las que provienen del exterior, las que nosotros elaboramos y las que son innatas. ¿A cuál de ellas pertenece la de espacio? No es una idea proveniente del exterior porque es a priori. Tampoco es una idea elaborada por nosotros porque no es un conjunto de sensaciones ni un concepto. ¿Es, entonces, innata? Descartes respondía afirmativamente. El espacio es, para él, una representación clara, evidente, un "atributo" necesario de la materia y por eso una idea innata.

Pero Kant niega también esto. No hay que considerar la forma de intuición a priori como algo que está en nosotros ya hecho, como un molde en el que fluyen las sensaciones del exterior. La forma innata la compararía yo a una melodía que está completa en la memoria. Todas las palabras que penetran en la conciencia pueden revestirse de esa melodía. No hay que comparar la forma a priori de Kant con una melodía hecha, sino más bien con los tonos que están virtualmente en la creación de cualquier instrumento musical. Mientras el instrumento no es tocado, no aparecen los tonos: pero en cuanto se actúa sobre él en forma adecuada, comienza a dar los tonos que son característicos de su propia naturaleza. Cuando nuestro ánimo está quieto, sin ser excitado por ninguna actividad, no aparece el espacio. En cuanto una

(1) São as ideias adventícias, factícias e inatas. Locke rejeita essa classificação e defende que todas provenham da experiência (Fabr. Hist. da filosofia - pg 48)

cosa del exterior despierta su actividad, aparece el espacio o sea la forma a priori de la extensión. La forma a priori es, por eso, una manera de nuestro ánimo por la que sintetiza y vincula el variado material exterior en una unidad intuitiva. El espacio es una actividad a priori en la que se manifiesta la índole de nuestra sensibilidad "externa". Todo objeto espacial consta por eso de dos elementos: la materia y la forma. La materia es dada por la cosa exterior que actúa sobre nosotros, acción que sólo percibimos cuando se nos aparece en la forma de la intuición espacial.

Y ¿cómo es la cosa antes de ser envuelta en la intuición espacial? ¿Cómo es la cosa misma? Esto de ningún modo podemos saberlo, porque en cuanto intentamos representarnos algo, debemos, dada la naturaleza de nuestro sentido externo, crear una intuición espacial. El evitar la intuición espacial resultaría salirnos de nuestra propia naturaleza, algo así como quien quisiera salvarse del agua tirándose del propio cabello. La intuición espacial es, por eso, un límite más allá del cual no podemos atisbar. La observación de la cosa en sí sería como el mirar los propios ojos, no en un espejo, sino en sus órbitas, mientras están dedicados a la tarea de ver. Sólo sabemos, eso sí, que el espacio es creado por nuestro sentido externo, que fuera de él no existe el espacio, ya que no todo lo "exterior" es creado por la intuición espacial.

En este punto Kant es plenamente idealista: La

intuición espacial es un producto de la conciencia sensible y no del mundo exterior. Pero su idealismo difiere en esto totalmente del idealismo subjetivo de Berkeley. Para Berkeley la cosa espacial no es más que una "apariencia", una imagen en nosotros, detrás de la cual no hay ningún objeto externo. Niega la realidad del mundo externo. Para Kant la cosa espacial no es una apariencia sino un fenómeno. Es espacial para nuestro conocimiento, pero detrás de ella está oculta la "cosa en sí", enteramente vedada para nosotros.

La intuición espacial que señala para nuestro conocimiento un límite insalvable, es también su condición fundamental: la experiencia externa nos es posible tan sólo cuando adquiere la forma de la intuición espacial. Sin el espacio no existe la experiencia ni tampoco la ciencia matemática ni la de la naturaleza. La forma a priori de la intuición es la condición a priori que crea la posibilidad de la experiencia sensible. Y no sólo la hace posible, sino que también crea para nuestra conciencia la cosa espacial, el objeto real, cuyo estudio está a cargo de la matemática y las ciencias naturales. El espacio, ciertamente, no procede de la experiencia, pero siempre está en ella, y sin él no podríamos concebirla.

Aquella que proviene de la conciencia misma, pero que siempre está en la experiencia y la hace posible es para Kant lo trascendental.

Lo trascendental difiere de lo "empírico", que

está en la experiencia y procede de ella. Y también difiere de lo trascendental, es decir, de lo que no proviene de la experiencia ni está en ella. La sensación es empírica porque viene de la experiencia. La idea de sensación es empírica porque viene de la experiencia. La idea de Dios o la de alma es trascendente porque no está en la experiencia ni deriva de la misma.

El espacio, en cambio, es trascendental porque no deriva de la experiencia y sin embargo está en ella. Ahora podemos dar del espacio la precisa fórmula kantiana: el espacio es una forma trascendental de la intuición del sentido externo.

Dado que todo lo que se halla en la experiencia es real y todo lo que proviene de la conciencia es ideal, debemos decir que el espacio es trascendentalmente ideal, pero empíricamente real: es una base ideal a priori para la realidad efectiva. Todo el sistema kantiano está fundado en la comprobación de que las diversas ramas del conocimiento humano descansan sobre algún fundamento trascendentalmente ideal y por ello se le designa con el nombre de Idealismo Trascendental.

El idealismo trascendental nos explica, por de pronto, la posibilidad de una geometría "pura", es decir, cómo son factibles en ella juicios sintéticos a priori que, como la experiencia, enriquecen nuestro conocimiento, y que son, sin embargo, precisos y seguros.

Las leyes del espacio establecidas por el mate-

mático son universales y necesarias, porque el espacio es una forma a priori de la intuición, una forma de la actividad de nuestra conciencia sensible, que es y ha de ser siempre fiel a sí misma, y porque en esas leyes se expresa su propia naturaleza invariable.

Del mismo modo que el espacio es la forma trascendental de la intuición a priori del sentido externo, el tiempo es la forma trascendental a priori del sentido interno. Todo lo que ocurre en nuestra experiencia interna, inmediatamente, aun antes de llegar a la conciencia, es envuelto en la forma de la intuición del tiempo, y no podemos representarnos en la experiencia algo no temporal.

Por las mismas razones que el espacio, el tiempo tampoco es una sensación ni un concepto, sino que es una intuición, un "algo" único que tiene en sí todas sus partes: una representación universal y necesaria, modo inconsciente de la actividad de nuestro sentido interno que hace posible la experiencia. No proviene de la "cosa en sí" sino del ánimo humano y se halla en todos los fenómenos. Es empíricamente real, pero trascendentalmente ideal. La diferencia entre tiempo y espacio consiste, por de pronto, en el modo de la intuición. La intuición temporal vincula todas las sensaciones en una única línea infinita de pasado, presente y futuro. El tiempo está en un eterno fluir.

En segundo lugar, su papel en el conocimiento es distinto al del espacio. El tiempo hace posible

conceptos como los de movimiento, cambio y continuidad, y es por esto la condición más importante, no sólo para la matemática, sino también para todas las ciencias naturales.

Además, el espacio es una forma de intuición solamente para el sentido externo: el tiempo, en cambio, es una forma de intuición para toda la sensibilidad. Podemos representarnos una experiencia sensible que no sea espacial (por ej. el sentimiento de dolor), y no podemos representarnos nunca una experiencia sensible que no ocupe cierto momento en el tiempo.

Espacio y tiempo son condiciones a priori de nuestra experiencia científica. Eliminados ambos, desaparece toda posibilidad para la matemática y para la ciencia natural. Pero ellos solos no bastan para asegurar la posibilidad de un conocimiento preciso. Sólo nos aclaran por qué nuestra experiencia se verifica en las formas de la intuición.

Pero intuir por los sentidos no significa conocer. Para conocer se requiere pensar: el pensamiento no procede de los sentidos, sino del entendimiento. El segundo objeto de la filosofía crítica es, por esto, hallar los elementos trascendentales de nuestro entendimiento que hacen posible un pensamiento seguro en la ciencia natural.

De ello trata la lógica trascendental.

II

LA LÓGICA TRASCENDENTAL Y LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PURA

La lógica trascendental. La función del entendimiento. Intuición y concepto. Unidad trascendental de la percepción Tabla de categorías. Los esquemas de la imaginación. Los principios puros de la ciencia natural. El criterio copernicano en la teoría del conocimiento. "La cosa en sí". Fenómeno y número. La dialéctica trascendental. La función de la razón pura. Las ideas. Igualdad, variedad y vinculación. El moderno darwinismo, comentario al kantismo. La metafísica. Dios, Alma y Mundo. Crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Crítica de las teorías del alma. Las antinomías de la razón pura. La transición a la ética.

§ 6.—*La lógica trascendental.*

Kant procede en su crítica del entendimiento humano como un químico a quien se le da un cuerpo compuesto para que lo investigue, y se le reclama que descubra de qué elementos simples está constituído, y cuáles son los procesos que han producido la combinación. Toma un hecho seguro del conocimiento, las ciencias matemáticas de la naturaleza, destila sus elementos básicos, el proceso de la experiencia.

Algunos fundamentos similares ya había establecido Kant en su estética trascendental.

Allí pone en claro cómo ciertas formas de la actividad de nuestro conocimiento hacen posible que en la experiencia se encuentren elementos que no provienen de ella. Son las formas trascendentales de la intuición: espacio y tiempo. Merced a ellas tiene el conocimiento humano la posibilidad de producir verdades a priori, esto es, verdades universales, necesarias. Se trata de la experiencia que se efectúa en el espacio y en el tiempo.

Pero espacio y tiempo no son las únicas condiciones que hacen posible un conocimiento universal y verdadero, aun en el dominio de la matemática. La intuición sola no es conocimiento. Cuando tengo ante mis ojos un grupo de siete árboles y otro de cinco y no hago más que mirarlos, intuirlos, del solo acto de ver no surgirá el conocimiento de que su suma es igual a doce. Es necesario que el proceso de mirar se junte con otro proceso, con otra forma de la actividad del sujeto que conoce, para que así surja el conocimiento. Este otro proceso es el pensar: su tarea no consiste en ver, intuir, sino en comprender lo que es dado en la intuición. Esa "capacidad" que produce la comprensión, o mejor dicho, el conjunto total de las actividades en que se manifiesta el proceso de comprender, lo llamó Kant "entendimiento". Sensibilidad y entendimiento son en consecuencia dos fuentes diversas de las cuales fluye el conocimiento. Kant no niega la posibilidad de que las dos tengan, quizá, un origen común en el sujeto que conoce.

Pero su tarea no consiste tanto en descubrir de dónde fluyen como en la exacta investigación de cuál es su papel en el conocimiento, en qué se separan y cómo es creada por ellos la experiencia.

Mientras miro el grupo de siete árboles y el de cinco, tengo tan sólo sensaciones inconscientes, percepciones que se hacen conscientes, apercepciones: cuando al mismo tiempo pienso que éste es un grupo de siete árboles y que aquél es un grupo de cinco, sólo entonces he comprendido lo que he visto. ¿Y cómo ocurrió esto? Si analizo el contenido de mi pensamiento descubro en él, por lo menos, un elemento que, con seguridad, no procede de la intuición, es el concepto de "ser: sólo vemos ciertos elementos por la sensibilidad, pero nunca podemos ver su ser mismo.

Veo el árbol pero no veo el ser del árbol: esto debemos pensarlo. Si atendemos más de cerca, comprobamos, también, que otros elementos de nuestro pensamiento no son en el fondo más que conceptos: "grupo" es un concepto, "siete" es un concepto y "árbol", en general, es un concepto. Hemos visto en la estética trascendental que el concepto es, como la intuición, una forma sintética de la actividad del sujeto que conoce, la cual forma, une diversos elementos en una unidad dentro de la conciencia. Hemos visto, también, en qué consiste la diferencia entre ellos.

La intuición tiene sus diversas partes en ella misma: el concepto tiene sus diversas partes "detrás"

de sí mismo: su forma, su tallo, sus ramas, su color, etc. El concepto "árbol" tiene todas sus partes detrás de sí. El árbol, en general, comprende todas las clases de árboles, frutales y silvestres, grandes y pequeños.

En el proceso de la intuición nos referimos directamente al árbol individual que se encuentra ante nuestra vista, o bien nos referimos a la representación individual de un árbol que subsiste en nuestra memoria. En el proceso del pensamiento, ya no se trata directamente del árbol individual: entre él y el entendimiento está el concepto de árbol que encierra todas las especies de árboles y, en consecuencia, indirectamente comprende el árbol individual que está ante nuestros ojos. El pensamiento toma en cuenta, ante todo, el concepto, representante de todos los árboles en general.

Sólo cuando pienso "esto es un árbol", es decir, esto pertenece al concepto de "árbol en general", aparece el conocimiento. ¿En qué consiste fundamentalmente el conocimiento? La intuición individual y la representación individual son ordenadas dentro de algún concepto. Ambos, la intuición individual y el concepto, son necesarios para que se produzca el conocimiento. Si el conocimiento se detiene en la sola intuición individual es "ciego", no tiene el menor ápice de concepto. Si sólo se reduce a un concepto y deja de lado toda intuición individual es "vacío". Esto es más claro cuando se trata de conocimientos abstractos. Las intuiciones sin

conceptos, dice Kant, son "ciegas", los conceptos sin intuición son "vacíos".

Pero, no basta con incluir la intuición particular en un concepto para que se produzca el conocimiento. El conocimiento es un proceso que se efectúa en el tiempo, y el tiempo es, como ya lo hemos visto, una conclusión necesaria para su existencia. Pero el tiempo fluye, esto es, a cada instante desaparecen y resurgen junto con él todos los procesos cognoscitivos que en él se producen: la comprobación de que esto es un árbol, verificada en el conocimiento hace un instante y que vuelve a aparecer con el siguiente, desempeña un papel primordial. El conocimiento no es un momento, sino una serie de momentos que repiten a menudo el mismo contenido. Si el conocimiento ha comprendido una vez que esto es un árbol, no necesita en el instante siguiente repetir el mismo proceso. Se conforma con la repetición del resultado hecho. ¿Cómo es posible? ¿De dónde sabe el conocimiento en el segundo instante, que el conocimiento desaparecido con el anterior tiene con él alguna relación, que ambos son tan sólo momentos de un mismo proceso del conocer? La cuestión se aclara todavía cuando consideramos un caso evidente del pensamiento: el proceso de contar, el conocimiento de que esto es un grupo de siete árboles y aquello uno de cinco, y que siete y cinco son en conjunto doce. Este resultado se obtiene por un proceso sintético de sumar, de contar gradualmente 1 y 1 son 2: 2 y 1 son 3, etc., pero el instante del

conocimiento en que ha sido creado el proceso, $1 + 1 = 2$, ha desaparecido. ¿De dónde procede para el segundo instante la seguridad con que empieza a contar desde dos y no otra vez desde uno? La opinión corriente tiene una respuesta: hay un yo que cuenta, que es el mismo en todos sus momentos y que traslada los resultados de un instante al que le sigue. Pero Hume ha demostrado que semejante yo no existe: la experiencia sólo sabe de momentos individuales en el tiempo. El yo no es más que una especie de escenario en el cual se efectúa un proceso de asociación de ideas. ¿De dónde tienen conocimiento las ideas de este instante acerca de aquéllas que fueron antes y han desaparecido para siempre?

Kant no responde a esta cuestión, ni por ahora es éste su propósito. Entretanto, se ocupa de cómo se hace la experiencia y qué se requiere para ella. Y comprueba que para que sea posible un pensamiento sencillo como "esto es un árbol" y $7 + 1 = 8$, y $8 + 1 = 9$, se requiere que en cada momento del conocimiento se efectúe este pensamiento "pienso o me es conocido que esto es un árbol, que $7 + 1 = 8$", y en cada instante debe existir en la conciencia el pensamiento tácito de que la conciencia es la misma en todos los momentos del proceso cognoscitivo: que todos esos momentos constituyen una unidad única en cada apercepción, en cada sensación consciente. En el proceso en que el árbol es de nuevo conocido como árbol en general, en que el

grupo dos es de nuevo conocido como grupo contado, ya, debe estar viva la conciencia de aquella unidad; si no, si la unidad es destruída, termina el proceso del conocimiento y la experiencia resulta imposible Pero esa unidad de la apercepción no puede provenir de la sensibilidad, porque la sensibilidad empírica, en la intuición, sólo existe el árbol indidual y no la unidad del grupo "dos árboles", ni la unidad mental del concepto árbol en general. De otra parte, sin embargo, la unidad de ese grupo y la unidad del concepto, están en la experiencia y desempeñan allí el importante papel de condición necesaria: sin unidad de la apercepción no hay experiencia. Hay que admitir, en consecuencia, que la unidad de la apercepción no es empírica sino trascendental y que la unidad trascendental de la apercepción es el fundamento más necesario, la primera condición para pensar, para comprender, sin la cual no es posible la experiencia. Es muy fácil advertir por lo que llevamos expuesto, qué tarea realiza en el proceso de la experiencia la unidad tracendental de la apercepción. El tallo, las ramas, las hojas y los colores del árbol se hallan en la intuición confundidos con los demás colores y líneas del espacio. Durante el proceso de la apercepción son recortados de los demás colores y líneas y unidos en una intuición única, "árbol", y sólo entonces es creada la cosa individual que la experiencia investiga. El proceso trascendental del pensamiento crea la cosa acerca de la cual piensa. El pensamiento crea el objeto real

de la experiencia, de la misma manera que las formas trascendentales del espacio y tiempo crean la realidad efectiva para la intuición. Sólo caundo la cosa real ha sido creada por la unidad trascendental de la apercepción, puede proseguir el proceso mental, en el cual siempre continúa actuando la unidad trascendental.

La experiencia y la ciencia de la naturaleza no se conforman con incluir el objeto individual en un concepto. Ellas establecen leyes que son generales y necesarias. Ya hemos visto en la estética trascendental que en la sensibilidad la necesidad procede de las formas a priori de la intuición, es decir, de ciertas formas de actividad del conocimiento sensible. Nos asiste el derecho de esperar que también en las ciencias naturales que son constituídas por el entendimiento, actúen ciertos elementos a priori, fundamentos trascendentales de los cuales fluyen la universalidad y la necesidad que exteriorizan la naturaleza del entendimiento, la índole de su actividad sintética. Dado que la tarea del entendimiento consiste en crear conceptos, tenemos, en consecuencia, derecho a esperar que aquellos fundamentos trascendentales serán conceptos puros a priori o categorías, como las llama Kant.

¿Cómo podemos estar seguros de eso? ¿Cómo podemos descubrir tales categorías? Para establecer las categorías opta Kant por un procedimiento muy interesante que es característico de toda su filosofía. La humanidad que, ciertamente, no ha comenzado

a pensar con Kant, ha acumulado un extraordinario tesoro de pensamiento en todas las esferas de su actividad. También se había hecho una ciencia aparte dedicada a las formas del pensamiento humano: la lógica formal, fundada por Aristóteles. Esa ciencia es tan precisa y segura en sus conclusiones como las matemáticas, aunque su valor para la experiencia y el establecimiento de verdades fué exagerado por los escolásticos y racionalistas.

La lógica formal nos enseña que el pensamiento humano está constituído de conceptos, que los conceptos se unen en el juicio y que los juicios se relacionan en los razonamientos. Ella investiga las diversas clases de conceptos, las diversas clases de juicios y las diversas clases de razonamientos. El entendimiento que crea los conceptos construye la experiencia en forma de juicio. Si tomo cualquiera proposición científica: "dos libras de hidrógeno gaseoso y una libra de oxígeno gaseoso, producen siempre en conjunto tres libras de agua líquida", tengo formalmente un juicio que pertenece a determinada clase que la lógica formal investiga. Si el entendimiento tiene en sí fundamentos a priori, ciertas maneras de actividad que aplica al pensar, ellas deben estar expresadas en las formas del juicio. Es por esto función de la lógica trascendental, profundizar el estudio de todas las formas de juicio, destilar de ellas los conceptos primordiales en que se manifiesta la creación del entendimiento y su modo de actuar mientras las produce.

TABLA DE CATEGORIAS

La parte más difícil de su trabajo, dice Kant, fué la realización de este propósito: extraer los conceptos fundamentales de las formas de juicio que fueron estudiadas por la lógica. Todos los juicios son distribuídos por Kant en cuatro clases, subdivididas cada una en tres. Con las doce formas constituye Kant su "tabla de las categorías" que abarca todos los conceptos fundamentales del entendimiento.

1. *Cantidad*	2. *Cualidad*
Unidad.	Realidad.
Pluralidad.	Negación.
Totalidad.	Limitación.

3. *Relación*	4. *Modalidad*
Substancialidad.	Posibilidad.
Causalidad.	Existencia.
Comunidad o acción recíproca.	Necesidad.

Es interesante señalar que en las tres categorías de cada clase, la primera es una tesis (una afirmación), la segunda una antitesis (contraria de la anterior) y la tercera categoría una síntesis (una conciliación de las otras dos), distribución ésta que desempeñó posteriormente un papel tan relevante en la metafísica de Fichte, Schelling y Hegal.

Esas doce categorías de ningún modo pueden descubrirse en las sensaciones: esto significa que son conceptos "puros", no procedentes de la experiencia. Por otra parte están, sin embargo, en la experiencia. Son, en consecuencia, como espacio y tiempo, trascendentalmente ideales y empíricamente reales. Son formas subjetivas que hacen posible la experiencia.

Para que de las cosas y de los procesos particulares se haga la experiencia, es necesario que el entendimiento las coordine antes en sus conceptos de cantidad, cualidad, relación y modalidad. Dos libras (cantidad) de oxígeno (substancia) gaseoso (cualidad) y una libra (cantidad) de hidrógeno (substancia) gaseoso (cualidad) producen siempre en conjunto (modalidad: necesidad, reciprocidad) tres libras (cantidad) de agua (substancia) líquida (cualidad).

Las categorías por sí solas no bastan para determinar del todo las leyes fundamentales de la experiencia, aun cuando se les añada la intuición debe agregarse una tercera fuente, la representación, que une la intuición con el entendimiento. La representación, crea "imágenes" —esto es— cuadros en los cuales se exterioriza el concepto abstracto. Del mismo modo que hay conceptos empíricos (árbol, hombre, etc.) y conceptos puros (cantidad, cualidad, etc.), hay también esquemas empíricos (una especie de imagen confusa de hombre en general y árbol en general), y esquemas puros. Los esque-

mas puros son creados por la representación cuando vincula toda categoría pura con el tiempo, forma de la intuición. Del concepto abstracto substancialidad hace el esquema substancia, imagen de algo que debe subsistir siempre en el tiempo.

Del concepto causalidad hace la representación el esquema "causa", es decir, algo que en el tiempo produce otra cosa, de acuerdo a determinada regla, etc.

Sólo cuando trabajan juntamente las tres fuentes del conocimiento teórico: la sensibilidad, el entendimiento y la representación que los une, es creada la experiencia humana.

En cuanto el mundo externo comienza a actuar sobre el sujeto que conoce, y cuando esa acción produce en él sensaciones, entran en actividad los tres instrumentos primordiales del conocimiento humano, y cada uno de ellos produce los tonos que lo caracterizan: la sensibilidad de las formas puras de la intuición, el entendimiento, sus categorías puras, la representación, sus esquemas y todas esas corrientes confluyen y producen los principios fundamentales del conocimiento teórico.

De todos los principios fundamentales del entendimiento puro que Kant ha establecido, sólo mencionaremos aquí los que él llama "analogías de la experiencia". Su principio básico es: la experiencia es posible merced a la representación de que todos los datos están necesariamente vinculados entre sí. De este principio fluyen tres juicios

fundamentales sobre los que descansa toda la ciencia de la naturaleza:

1º Por más que cambien los fenómenos, la substancia subsiste y su cantidad en la naturaleza no aumenta ni disminuye;

2º Todas las modificaciones se producen según la ley de causa y efecto;

3º Todas las substancias, en cuanto se las puede percibir simultáneamente en el espacio, actúan unas sobre otras.

Basta pensar en estos tres juicios fundamentales, para advertir que están constituídos de conceptos, en los cuales no se encuentra el menor rastro de sensaciones. No pueden, por esto, provenir de las impresiones que el mundo exterior produce en nosotros. Están todos constituídos de formas a priori, categorías y esquemas, que el sujeto consciente debe necesariamente producir por sí mismo, cuando el mundo externo actúa sobre él. Como los elementos de que están constituídos, también los juicios fundamentales son idealmente trascendentales, pero empíricamente reales, pasan del entendimiento a la experiencia científica y le imponen condiciones que no puede violar.

Ningún sabio esperará que todos los casos de la experiencia confirmen el juicio fundamental de que el conjunto de la substancia de la naturaleza (¡de toda la naturaleza!) no puede aumentar ni disminuir. Lo sabe a priori, y no como un acto de fe, sino como un hecho exacto, científico. Lo

mismo ocurre con el juicio fundamental de causa y efecto. Donde y cuando sea posible la experiencia, hace dos mil años, como dentro de dos mil: en la Tierra como en Marte, siempre ha de verificarse la condición de la causalidad, porque el entendimiento crea la experiencia de acuerdo a su propia naturaleza, de la cual no puede librarse nunca, ni en ninguna circunstancia.

Las formas a priori, las categorías, las esquemas y los juicios fundamentales, hacen posibles las leyes de la ciencia de la naturaleza.

Este su nuevo punto de vista lo compara Kant con el descubrimiento de Copérnico. Hasta Copérnico se creía que la tierra permanecía inmóvil en el centro del mundo, y que los planetas y las estrellas giraban alrededor suyo.

Fué consecuencia de ello la incapacidad de la astronomía para explicar la necesidad en los cambios que se producen en la ruta de los cuerpos celestes. Copérnico dijo: "Comencemos a pensar justamente al revés: que el sol está inmóvil y nosotros giramos alrededor de él. Y en seguida todo se hace claro y necesario." Hasta Kant se creía que la naturaleza estaba inmóvil y el entendimiento giraba alrededor suyo y reflejaba sus leyes. Resultado de ello fué el que la razón dejaba de comprender por qué las leyes son necesarias. Comencemos a pensar justamente al revés, dijo Kant.

No es la razón la que gira alrededor de la experiencia y refleja sus leyes, sino que la experiencia

gira alrededor de la razón y sus leyes reflejan nuestra propia naturaleza, el ininterrumpido y necesario producto de nuestras razón. Resultará, entonces, claro por qué para nosotros es necesario lo que ha sido creado por nuestra propia naturaleza.

Pero si es así, si todas las leyes de la naturaleza provienen de nuestros procesos congnoscitivos y si las sensaciones mismas no son otra cosa que nuestras respuestas a las impresiones exteriores, ¿qué podemos saber de ese mundo externo? ¿Cómo es el objeto, la "cosa en sí" cuando se la despoja de lo que el sujeto introduce en ella? ¿Es una unidad o una multiplicidad? ¿Tiene cualidades? ¿Está regida por la casualidad o es libre? ¿Es necesaria o su existencia es causal? A todas estas cuestiones, que interesan al metafísico, no puede dar respuesta la ciencia, porque "la cosa tal como es" ha de quedar siempre desconocida, una incógnita.

Ni siquiera puede asegurarse que exista, porque la "existencia" es una categoría de nuestro entendimiento y, como toda categoría, sólo tiene sentido cuando se la aplica a un fenómeno de la experiencia y pierde todo su valor cuando se la lleva más allá del mundo fenoménico. Pero "la cosa tal como es", es sin embargo, un concepto necesario que marca el límite de nuestra experiencia. Este concepto límite es el punto en que nuestra mente deja de producir el conocimiento científico seguro y abandonando el terreno firme debajo de sus pies, comienza a vagar en las esferas de la metafísica.

Lo hace porque el límite le da la posibilidad de pensar algo "más allá del límite". Y esa posibilidad del "más allá del límite" de ningún modo puede ser desechada.

Si existen fenómenos que deben pasar por nuestros sentidos para convertirse en experiencia, hay que admitir que, acaso, haya también una existencia no sensible, un ser que sólo puede ser pensado por la razón, el "nóumeno" que provoca en nosotros aquellos fenómenos. El concepto de "la cosa en sí" es inaccesible a la experiencia. De tales "cosas del pensamiento" se ocupa la metafísica. Este es el tercer problema de la crítica que Kant trata de resolver en su Dialéctica trascendental.

§ 7.—*La dialéctica trascendental.*

Con la constitución de la experiencia y la investigación de las determinaciones que rigen en ella, no se agotan los intereses del conocimiento teórico. La conciencia teórica se interesa en lograr un seguro conocimiento unitario. Quiere tener un sistema coordinado de las leyes de la experiencia, vinculadas en una unidad de pensamiento. En esto se exterioriza el mismo rasgo característico de la mente que ya conocimos antes: la tendencia a sintetizar lo diverso en un todo.

La intuición sensible une, por las formas de espacio y tiempo, las diversas sensaciones empíricas en unidades espacio-temporales. El entendimiento

y la representación unen, por las categorías, esquemas y juicios fundamentales, las diversas intuiciones particulares en conceptos y leyes. El conocimiento teórico exige más, exige que las leyes particulares sean coordinadas en la unidad de un sistema.

La "facultad" o mejor dicho, el conjunto de procesos conscientes, que realiza esa unidad sistemática de nuestro conocimiento, la llama Kant "razón pura" y los medios, el instrumento, con que lo realiza son las "ideas" de la razón pura. Tampoco las ideas, como las formas y categorías, son moldes hechos, innatos, en que fluye el material científico, sino formas naturales de actividad, métodos de trabajo que abarcan el material y lo elaboran en forma determinada. El producto obtenido de semejante trabajo de las ideas de la razón, ya no es ciencia, sino metafísica.

Son ideas de la razón, por ejemplo, las de orden y unidad. Al considerar los hechos de la ciencia, quiere la razón coordinarlos según su similitud, primero en especies, después en géneros, y tiende, en su tarea, a llegar al círculo máximo que abarque todos los demás. En esto se expresa la tendencia de nuestra razón a la igualdad.

Pero la razón misma tiene, a este respecto, otro interés totalmente opuesto, que se manifiesta en la idea de diversidad, variedad, especificación, que es la antítesis de igualdad.

Si tenemos ante nosotros una especie cualquie-

ra (por ej., el manzano) la razón quiere dividirla en subespecies, a éstas en variedades aun más determinadas: círculos cada vez menores hasta llegar al punto inicial, los individuos, que son el objeto particular de la ciencia. Si la idea de la especificación es desenvuelta hasta su fin lógico, hay que imaginar entonces que todo el mundo de la experiencia está dividido en círculos mínimos, casi puntos, diversificados entre sí por diferencias menores. Y así desaparece, relativamente, la distancia entre los círculos, de tal modo que se puede pasar, por etapas imperceptibles, de un círculo al otro, de los inferiores a los superiores, hasta la unidad máxima.

En ese momento aparece y entra en acción una tercera idea de la razón, que es la síntesis de las dos anteriores: la idea de continuidad, de afinidad.

Todo el mundo fenoménico, es, entonces, un sistema no interrumpido de círculos confundidos entre sí, en el cual círculo tiene con el otro una vinculación de mayor o menor grado.

Los intereses de unidad y de diferenciación se confunden en un único sistema monista.

Si Kant hubiera alcanzado el darwinismo, habría acaso encontrado en él el más brillante comentario y la más evidente demostración de su pensamiento acerca de las ideas trascendentales de la razón. Los intereses del conocimiento sistemático que se manifiestan en las ideas de igualdad, variedad y continuidad, han creado la hipótesis biológica de que las especies, subespecies y varie-

dades de los reinos vegetal y animal, proceden de una única especie primitiva y se hallan, por eso, en una relación no interrumpida.

Como todos los demás fundamentos a priori del conocimiento humano, tampoco las ideas de la razón son producto de la experiencia, sino que hacen posible una ciencia sistemática de ella. Y como en todos los demás fundamentos a priori, también aquí incurre el conocimiento humano en el error "precopernicíano" de creer que el contenido de esas ideas se encuentra en el exterior y procede de allí.

Pero hay a este respecto una gran diferencia entre las formas y categorías que crean la experiencia y las ideas que la sistematizan y unifican. Las formas, las categorías, y todo lo que fluye de ellas, desempeñan un papel constitutivo, creador, en la experiencia. Cuando el entendimiento introduce en la experiencia la categoría de causa y efecto, o la categoría de substancia y estado, crea una nueva parte que antes no existió en ella y sin la cual no puede existir. Por eso, los resultados científicos a que llega el entendimiento son universales y necesarios, debido a que la experiencia, que refleja la naturaleza del entendimiento, se coloca frente a éste como algo extraño y le impone la aceptación de todas sus partes.

Pero las ideas de la razón no desempeñan un papel constitutivo, creador, sino que desempeñan uno regulador de la experiencia. No le añaden ninguna parte nueva que le sea requerida. Todo lo

que la experiencia puede enseñarnos acerca de aquel árbol está en el árbol mismo. Ninguna realidad experiencial es creada porque se me informe que tiene parentesco con tal o cual otra especie de árboles o con árbol en general, con los seres vivos o con otros procesos cósmicos. La idea no es, como la casualidad, parte de la experiencia sino sólo un punto de vista para sistematizarla, para pensar acerca de ella. Ciertamente, el papel regulativo, ordenador, de la idea se convierte y ha de convertirse en heurístico. Merced a que sepa que el hombre presenta signos de estrecho parentesco con el mono (traigo un ejemplo darwinista), advertiré, en la experiencia del hombre mismo, hechos que antes no había observado, y buscaré otros nuevos que antes no habría buscado. El darwinismo, en efecto, ha enriquecido la ciencia con una gran cantidad de nuevas investigaciones y resultados científicos que antes no se había intentado obtener. Le ha fijado propósitos antes ignorados. Pero, esos nuevos hechos no contienen en sí nada de la idea de la razón.

La razón no tiene parte en ellos. Cuando se analiza cada hecho particular por separado, se descubren tan sólo las sensaciones empíricas, las categorías del entendimiento y las formas de la intuición, pero no las de la razón. Es menester distinguir rigurosamente lo que está en la experiencia, y lo que flota sobre ella. El monismo, la teoría general de la evolución, la teoría de la descen-

dencia de las especies, no están en la experiencia sino que flotan alrededor de ella. Por más importante que sea su papel en el proceso del crecimiento de la ciencia, no se les puede, en el sentido del criticismo kantiano, involucrar en la experiencia científica misma. Los hechos que descubrimos merced a una idea determinada los conoceríamos, también, merced a cualquier otra idea. Tendríamos la misma experiencia científica, pero ordenada de otro modo: un principio sistematizador distinto la colocaría bajo otra luz, daría de ella una versión, una interpretación, distinta. Pero la experiencia sería la misma.

En esto consiste la gran diferencia entre las ideas y las anteriores formas a priori. Las formas de espacio y tiempo, las categorías, de cantidad, calidad, relación y modalidad, que intervienen en la experiencia, no admiten interpretaciones distintas a la que impone su sentido propio. Las ideas, en cambio, que quedan fuera de la experiencia y giran en torno de sus límites, no tienen raíces en ella y pueden ser llevadas como nubes de un lado para otro. Las formas y categorías son trascendentalmente ideales, pero, eso sí, empíricamente reales. Pertenecen al objeto real de la ciencia. Las ideas, en cambio, no son empíricamente reales. Por eso ya no son trascendentales sino trascendentes: no proceden de la experiencia sino que la sobrepasan.

El error en que incurre el conocimiento no crítico respecto de las ideas, puede ser fácilmente ad-

vertido y evitado. Eliminando ese error se pone mejor en evidencia su papel (de las ideas) en el proceso de la experiencia científica. Ideas como las que hemos conocido son ideales de la ciencia, propósitos que la razón ofrece a la investigación científica, y que la ciencia, en verdad, no realizará nunca, pero a los que aspirará siempre en su proceso infinito.

Merced a esa tendencia al ideal, enriquecerá continuamente su caudal de conocimientos seguros.

Cuando se olvida el verdadero papel de las ideas (el de ser ideales de la razón humana) y se hace de ellas realidades, hechos efectivos, comienzan a tejerse redes metafísicas en que la mente se enreda a sí misma.

Esto se ve más claramente en el análisis de las tres ideas de la razón, Alma, Mundo, Dios, que han producido las tres soi-disant "ciencias" metafísicas, predilectas de los racionalistas: la psicología racional, la cosmología racional, la teología racional.

Alma, Mundo y Dios no son más que ideas de la razón pura que han sido producidas sobre la misma base y con el mismo fin que las demás ideas de la razón. Todos los hechos de la experiencia externa son abarcados por una idea: Mundo. Todos los hechos de la experiencia interna, psíquica, son comprendidos en una idea: Alma. Y al aplicar la razón las categorías de substancia, causa y necesidad a las dos esferas de la experiencia, surge la idea de Dios.

La mente humana en su período precrítico no comprendió el significado y el origen de las tres ideas, ni su significado para el conocimiento teórico. Las convirtió en realidades, en algo que existe en verdad fuera de la experiencia humana. Y quiso estudiar esas presuntas realidades empleando las mismas categorías que aplica en la ciencia. No sabía aún que las categorías del entendimiento sólo sirven para la experiencia, que, en cuanto se sobrepasa sus límites, las categorías pierden todo sentido.

Creía la metafísica y continúa en la dulce creencia, que sus verdades son universales y necesarias. Y ello se debe a que ha empleado las categorías del entendimiento, que son necesarias y universales. Ahora bien, por haberlas aplicado a un dominio que de ningún modo puede hallarse en la experiencia, su universalidad pierde todo significado.

Con la pura necesidad lógica se puede llegar en muchas cuestiones de metafísica a conclusiones totalmente opuestas, y en otras cuestiones es posible enredarse en supuestas demostraciones, en una suerte de ilusión racional mientras se cree estar en presencia de argumentos rigurosamente científicos.

Esta capacidad de la razón humana de producir presuntas demostraciones en vez de verdaderas, de crearse contradicciones internas, que no advierte, la llama Kant dialéctica de la razón humana.

Dedica la mayor parte de su crítica a destejer las telas en que el pensamiento metafísico se ha aprisionado a sí mismo.

En la idea "Dios" la razón humana sólo ha querido expresar el ideal de legalidad permanente, de orden y de unidad en todo lo que ocurre en el mundo. Pero la metafísica hizo de ese ideal un ser real y perfecto del cual depende todo en la naturaleza, y ha construído la pretendida ciencia teológica, que quiere, por rigor lógico, demostrar la existencia de semejante ser.

Kant destruye todas las demostraciones de la existencia de Dios y descubre su falacia gnoseológica. La prueba "ontológica", por ejemplo, que cabalgaba sobre el pensamiento, al parecer, seguro, de que a los atributos de un ser perfecto debe agregarse el de su existencia (porque de dos seres perfectos el existente lo será más y por eso mismo el de la perfección total), esa prueba ontológica había incurrido en el error de considerar la existencia como atributo de un concepto. Pero la existencia no puede ser atributo del concepto.

El concepto de cien dólares queda el mismo, ya sea que los tengamos en la cartera o que los imaginemos. De esto se infiere que un Dios existente no sería por su existencia más perfecto que el ideal encerrado en el concepto de la perfección. Pero, a la inversa, se infiere de lo mismo que el concepto de la perfección no implica necesariamente la existencia de tal ser perfecto.

El resultado a que Kant llega en su crítica de todas las demostraciones teológicas de la existencia de Dios, es el de que la razón no puede probar esa existencia. Por otro lado tampoco puede demostrar que semejante ser no existe. El problema sobrepasa los límites de la experiencia, y la mente crítica debe desistir de darle una solución. En cuanto se reconoce cómo el problema de Dios ha surgido de las ideas e ideales de la razón, pierde toda su significación metafísica.

En la idea de alma humana, del "yo" está fundada la psicología racional. Ella demuestra que el alma no es algo material, que es una substancia que permanece eternamente, que es simple (no constituída de partes) y que es individual, un "yo". En verdad, por la experiencia sólo sabemos que existe la "unidad trascendental de la conciencia" porque si no fuera así, sería imposible la experiencia. Pero, el hombre no puede saber si realmente existe tal "portador" de la unidad trascendental, que es materia o espíritu, que le ocurre cuando ha concluído el proceso de la experiencia (es decir, después de la muerte). Y todas las pretendidas demostraciones no son más que paralogismo, juicios precarios, como Kant lo demuestra ampliamente.

Más interesante aún es la suerte de la razón humana no crítica en el dominio del "conocimiento" metafísico, que fué elaborado por la idea racional de Mundo y que se llama cosmología racional o

pura. Cuando la razón excede los límites de la experiencia se envuelve en "antinomias". A una misma cuestión debe responder con igual fuerza demostrativa dos contestaciones que se excluyen.

Llevada por la categoría de "cantidad" quiere saber la razón si el mundo tiene un límite en el espacio y un comienzo en el tiempo. Kant demuestra con argumentos irrecusables la tesis de que: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y en lo que respecta al espacio está encerrado en límites", y en la otra página con argumentos igualmente irrecusables demuestra la antítesis de que "el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito en el tiempo y en el espacio".

La categoría de cualidad ha dado lugar a esta antinomia: Tesis: Todo el mundo es simple, consiste en partes simples (átomos, mónadas, centros de fuerza).

Antítesis: Nada en el mundo es simple y constituído de partes simples.

La categoría de relación tiene su antinomia. Tesis: Hay libertad en el mundo, esto es, la posibilidad de comienzo de una nueva serie de fenómenos causalmente condicionados. Antítesis: No hay libertad. Todo se produce de acuerdo a leyes naturales.

La categoría de modalidad. Tesis: Un ser necesario es la causa del mundo.

Antítesis: No existe un ser necesario en el mundo. Todo es casual.

¿Cómo resuelven los metafísicos estas antinomias? No las resuelven. Cada uno adopta la tesis o la antítesis y desarrolla los argumentos que le dan la razón y se la quitan al adversario. La disputa no concluye, mientras creen que tratan de algo real. Sólo cuando se reconoce que "mundo" no es más que una idea de la razón, que en la realidad sólo tenemos individuales: que espacio, tiempo, casualidad y necesidad no son cosas de fuera de nosotros, sino formas nuestras trasladadas al mundo exterior para crear la experiencia, únicamente entonces, pueden resolverse las antinomias en un sentido que nos ayude a proseguir en el campo de las experiencias científicas.

En lo que respecta a la de la infinidad hay que colocarse del lado de la antítesis. Hay que proceder en la ciencia como si "el mundo" fuera infinito en el espacio y en el tiempo.

Lo mismo ocurre con la cuestión de la causalidad. Todos los fenómenos y también los actos voluntarios del hombre, mientras los tomamos teóricamente, deben ser considerados como sin el menor rastro de libertad. Esto responde a los intereses de la razón teórica que así lo exige.

Una actitud muy distinta debemos adoptar ante las ideas de "libertad", "Dios" e "inmortalidad" cuando pasamos a la "razón práctica" y sus preocupaciones. Ella también produce las mismas tres

ideas, pero allí aparecen bajo otra luz, reclamando una solución distinta. Pero esa solución sólo se encuentra al investigar críticamente toda la "razón práctica", que ha creado el dominio de los actos morales.

Para Kant a existência real de Deus não pode ser provada por nenhum argumento:
o ontológico, fundado na análise da ideia do perfeito é um sofisma puro, q. indevidamente passa da ordem ideal à ordem real
o cosmológico (a contingentia mundi) supõe gratuitamente o valor objetivo do princípio de causalidade e a necessidade de chegar, em qualquer série de causas, à causa primeira.
o teleológico (fundado das causas finais) supõe o valor objetivo do princípio de finalidade e, além disso, comete o paralogismo de inferir dum efeito finito uma causa infinita.
(Padov. Hist. da Fil. pg 106

III

LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA

La crítica de la razón práctica. La razón teórica y la práctica. Impulsos sensuales y actos morales. La libertad y el deber. El mundo sensible y el mundo suprasensible. Causabilidad y deber, sensibilidad y razón. La humanidad. Máximas e imperativos. El imperativo categórico. Respeto y deber. Postulados de la razón práctica. Teoría moral. Filosofía del derecho, de la religión y de la historia. La paz perpetua. Crítica del juicio. Fin y finalidad. Lo bello y lo sublime. La finalidad en la Naturaleza. El desenvolvimiento moral del mundo. Metafísica crítica.

§ 8.—*La filosofía de la moral.*

La filosofía de la moral de Kant, fundamentada sobre todo en su Crítica de la razón práctica, es la parte más elevada y difícil de todo su sistema. Ha sido también la menos comprendida. Su dificultad reside en que Kant no sólo fué un investigador crítico del problema moral, sino también un espíritu profundamente moral preocupado por el triunfo de ciertas ideas éticas. La Crítica de la razón práctica ha hecho por eso a muchos pensadores la impresión de una prédica moral envuelta en adornos metafísicos.

Ciertamente, la "prédica moral" no es algo acce-

sorio en el sistema de Kant, pero tampoco es lo fundamental. En verdad, interesábale a Kant que los hombres fuesen morales y que tuviesen aquellos conceptos de moralidad que para él son los más altos. Pero, en su calidad de filósofo crítico, hállase aún más interesado en descubrir la esencia de todo fenómeno moral, y en llegar a la fuente de donde proviene la moralidad, del mismo modo en que se empeñó en llegar a las fuentes escondidas de donde provienen las precisas ciencias de la naturaleza. En el dominio de la moralidad son también posibles los puntos de vista dogmático, escéptico y crítico. "No robes" es un mandamiento moral. El dogmático tratará de demostrar racionalmente que el robo es un delito, una injusticia, un daño para la sociedad. El escéptico, que en todo juicio desea tener una seguridad absoluta, planteará aquí de nuevo su eterna pregunta del por qué, pregunta a la cual el dogmático no puede darle la respuesta. ¿Por qué no habré de robar? ¿El robo es verdaderamente un pecado? ¿Por qué no habré de cometer el pecado? ¿Qué me importa que sea una injusticia? ¿Por qué habré de preocuparme por los demás y por la sociedad?

El crítico comienza por dejar a un lado tales cuestiones. Toma en cuenta el hecho absolutamente seguro de que la humanidad divide los actos en buenos y malos, en morales e inmorales: de que todo hombre (sin excepción) aplica en su vida algún criterio moral: y si él mismo no le es fiel,

exige de los demás que se le adapten. La conciencia de la humanidad ha producido una rama especial de su actividad que se llama cultura moral. Esta se encuentra las más de las veces vinculada con lo que se llama religión. Los problemas que aquí interesan al criticista son: ¿En qué consiste la particularidad de esa rama de la conciencia humana? ¿En qué consiste la diferencia entre la conciencia moral y el trabajo científico que el crítico ya ha investigado? La conciencia moral produce fenómenos morales, como la conciencia teórica produce la precisa investigación científica. Como allí, debemos aquí preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones que existiendo en la conciencia, hacen posible que de ella surja un fenómeno moral? ¿Cómo lo crea? Recién cuando resolvamos estas cuestiones, podemos tener idea clara de la naturaleza de la moralidad (o como la obtuvimos de la naturaleza de la experiencia). Y recién entonces podremos apreciar en qué medida tiene ella fundamentos seguros. Si la moralidad tiene un fundamento seguro, él está sin duda en ciertos modos a priori de la conciencia humana, en los que se manifiesta su naturaleza y de los cuales deriva, por eso mismo, su universalidad y necesidad. ¿Cuáles son esos elementos apriorísticos de la moralidad? ¿Cómo son creados? ¿De qué procesos trascendentales de la conciencia provienen? Estos son los problemas fundamentales de que se ocupa la ética de Kant.

Ya vimos antes, que para toda nueva corriente

de la conciencia humana, para cada modalidad particular de su actividad, busca Kant una facultad particular: no le es extraña por cierto la idea, que ya había advertido Locke claramente, de que la facultad no es en realidad más que una palabra que expresa todo un conjunto de ciertos procesos especiales de la conciencia. Kant, no obstante, emplea el concepto de facultad como un particular modo de ser, por lo menos como una "idea" que vincula, a manera de cemento, todos los procesos individuales de una misma especie. Vimos también que cada facultad contiene elementos inferiores y superiores. Los inferiores están unidos a la sensibilidad, los superiores, a la conciencia "pura". La facultad del conocimiento sensorial produce sensaciones y formas puras de la intuición, el entendisibilidad; los superiores, a la conciencia "pura". La razón tiene ideas aparentemente científicas e ideas puramente metafísicas.

La facultad de la conciencia que crea moralidad es llamada por Kant "la capacidad de querer" y también ella encierra una parte sensible y una parte "pura". La parte sensible comprende las tendencias y deseos que provienen de los sentidos, que están siempre dirigidos por los sentimientos momentáneos de placer y de dolor. La parte más elevada se llama "razón práctica", y se coloca más allá de los sentimientos momentáneos de placer y dolor, los valoriza, los aprecia y formula leyes para la voluntad, para su consciente y racional actividad práctica.

Así como son leyes del entendimiento las unidades sintéticas que hacen de la sensación caótica regulados fenómenos naturales, así también son las reglas de la razón práctica aquellas unidades sintéticas que hacen del caos de las diversas tendencias y deseos, regulados movimientos de la voluntad y de la actividad práctica.

Pero hay un punto en que la razón práctica diverge radicalmente de la teórica o "especulativa" como Kant la llama. Cada facultad crea los productos en que se exterioriza su naturaleza. La razón práctica crea productos que la razón teórica es incapaz de crear. El producto de la razón teórica es el fenómeno de la naturaleza, algo que "es", que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. Aun el fenómeno que todavía no existe, pero que existirá de acuerdo al cálculo teórico es un "ser", algo real para el futuro. Lo que la razón práctica crea no es un ser en el sentido teórico de la palabra: es una actitud práctica. Es una finalidad ante la razón, algo que no existe, pero que es menester que exista por obra de mi volutad, la cual habrá de producirlo en la realidad. La razón práctica crea fines, propósitos. No responde a la cuestión del por qué sino a la de para qué. Entre estas dos preguntas está la diferencia que separa la razón teórica de la práctica. Cuando veo que una casa arde en llamas, trato de explicarme por qué eso ocurre, y así satisfago los intereses de la razón teórica. Pero cuando veo que un hombre se arriesga en el fuego,

me pregunto para qué lo hace. Y así satisfago los intereses de la razón práctica. El hombre se arriesga en el fuego "para" algo, es decir, para lograr alguna cosa, la razón práctica crea propósitos conscientes y así, diversas formas de lo que debe "ser".

Muchos eticistas (sobre todo Nietzsche) que desearían eliminar del todo el debe "hacerse" de las concientes actividades humanas, lanzáronse con especial ardor polémico precisamente contra este punto de los argumentos de Kant. De acuerdo a la interpretación dada por ellos a la doctrina de Kant, resultaría de la doctrina kantiana que esta filosofía moral no conduce a otra cosa que a la adhesión sumisa a lo que los demás hacen. Veremos más adelante cómo y en qué medida las ideas de Kant, se oponen a que hagamos lo que no nos mande nuestra propia razón práctica. Pero esa polémica comete, desde luego, ese error fundamental al creer que sólo las actividades morales están, según Kant, fundadas en lo que "debe hacerse". De acuerdo al pensamiento de Kant, toda actividad práctica que responde a un propósito implica el "debe hacerse", o mejor dicho, es manifestación de algo que "debe hacerse", pero, bien entendido, sólo en el caso en que es considerada a la luz de la razón práctica.

Camina un hombre en el bosque, corta leña, la lleva a la ciudad, la vende por dinero. Ese es un pequeño fragmento del proceso cósmico. Si lo encaro con el criterio de mi conciencia teórica, no des-

cubro en él sino un juego de causas y efectos. Si encaro el proceso desde el pasado, no observo más que una serie de hechos que causalmente han condicionado la actitud del leñador. Lo mismo ocurre cuando contemplo el futuro de acuerdo a la razón teórica. El hombre activo, como un trozo de la experiencia científica puede ser estudiado como todo otro, con criterio matemático naturalista. De conocer todos los momentos que entran en juego puedo calcular todas sus actividades futuras, como el astrónomo calcula la marcha de una estrella. Pero, si contemplo al leñador como a un hombre racional que se fija propósitos, y comienzo a reflexionar acerca del "para qué" de sus actos, desaparece toda posibilidad del criterio teórico. El fenómeno ya aparece dotado de una nueva peculiaridad de la conciencia, "práctica", cuyos efectos son distintos de la teórica. Ya desaparecen las causas y efectos. Veo "motivos", "propósitos", que aprecio según su valor práctico, su "virtud", su "utilidad", en resumen, desde el punto de vista de otros fines. El leñador habrá o no cortado la leña, por tal o cual motivo, y dejo completamente de lado el hecho de que el encadenamiento causal de las cosas: de todos modos habría producido lo mismo por tal o cual causa. Si de nuevo dejo a un lado el criterio de la razón práctica desaparecen inmediatamente los "motivos" y los "propósitos".

En la realidad, emplea el hombre ambas formas de la conciencia, sucesivamente: así veo en el hombre

ya causas y efectos, ya motivos y propósitos, ora un encadenamiento de ambas formas de la conciencia. Sólo cuando veo ante mí un enfermo mental, un idiota para quien ha desaparecido del todo el elemento de la razón consciente, deja de obrar en él la razón práctica y sólo obra la razón teórica. Pero, si suponemos que el demente conserva aún una chispa de razón humana, comienza en seguida el juego entremezclado de ambas corrientes de la conciencia, que elaboran productos tan distintos, tan diferentes como causas y efectos de una parte, propósitos y motivos por la otra.

El crítico debe empeñarse en separar en su investigación esas dos corrientes. Debe estudiar la razón práctica en su pureza, separada de todos los demás elementos coadyuvantes en la conciencia humana. Y aquí es menester ante todo comprobar que la razón práctica es una forma de la conciencia que crea propósitos y motivos, en los cuales está encerrada la idea fundamental de lo que ha de hacerse.

Pero esta idea está estrechamente vinculada con la de libertad. Los motivos y propósitos son tales, y no causas y efectos, sólo cuando los considero como producto de mi voluntad libre. Libertad significa: no causalmente condicionado. Cuando digo que "los propósitos y motivos del hombre son libres", compruebo en primer término el hecho indudable de que la consideración consciente de estos hechos no tiene la menor relación con la determinación causal, porque ella está en un dominio com-

pletamente diferente del pensamiento humano, que en este caso no es aplicado. Éste es el sentido gnoseológico de la libertad práctica. Nada nos dice de si es posible o no la libertad de la voluntad. Deja de lado esta cuestión o, mejor dicho, nos dice: si contemplas la voluntad humana de acuerdo a los principios de la razón teórica, ya con esto sólo introducirás en ella la causalidad, de cómo es fuera de nuestra conciencia nadie lo sabe. Si la contemplas a la luz de la razón práctica, es libre, esto es, sus productos son de no causalidad y nada tienen que ver con la causalidad. Y todo lo que proviene de ella, sus actitudes conscientes, motivos, propósitos, intereses, ideales, etc., llevan consigo el sello común de la libertad gnoseológica: por su contenido y por la forma del conocimiento que la razón práctica crea, ninguno de ellos tiene la menor relación con la causalidad.

Pero la idea de libertad, tiene para la razón práctica otro significado que ya invade más profundamente el dominio de la razón histórica, y que la contradice abiertamente. Que algo se realice por el esfuerzo de mi voluntad. Que yo haga fuego. Esto sólo puede verificarse por obra de la causalidad de ciertas leyes físicas y químicas de la madera del filósofo y de mis movimientos musculares. Pero si yo he de hacerlo, significa que, por esfuerzo de mi voluntad, comenzará una nueva serie de fenómenos causalmente determinados. El hilo de la causalidad cósmica ha de interrumpirse en al-

guna parte, para que mi voluntad pueda libremente, por sí sola, iniciar el desarrollo de un hilo nuevo: es esto y no otra cosa lo que la razón práctica nos dice cuando afirma: yo soy práctica, me creo propósitos que he de alcanzar. La idea de libertad es imprescindible para todo fenómeno práctico con propósitos conscientes. Cuando nos hallamos bajo el dominio de la razón práctica, nos sometemos a ella y admitimos tácitamente que somos libres: el crítico, en cambio, que investiga la ética no puede conformarse con la comprobación del hecho de que existe una razón práctica que crea sus productos con la condición expresa de la libertad. El crítico debe preguntarse cómo es ello posible, cómo puede una corriente de la conciencia oponerse a la otra. Y aquí ya debe volver a los resultados a que llegó en la crítica de la razón teórica.

Todo lo que la razón teórica crea, sus formas y categorías, inclusive la causalidad, provienen de ella y sólo son aplicables a la experiencia sensible. Por la causalidad y las demás categorías crea un mundo sensible, un *mundus sensibilis.*

Y, ¿qué ocurre más allá del mundo sensible "con la cosa tal como es"?

Esto no puede saberse porque está fuera de los límites del conocimiento teórico. Firme en su límite mismo existe un guardián que impide al conocimiento científico adelantar un solo paso. ese guardián es la "cosa en sí". No la vemos, ni siquiera estamos seguros de que exista (porque la exis-

tencia es una categoría del entendimiento). El pensamiento o la idea de una "cosa en sí" es, sin embargo, un concepto límite necesario de la razón que separa el mundo sensible de otro mundo. Si existe ese otro mundo (no puede demostrarse que no exista), ya no es un mundo sensible, sino suprasensible, mental solamente, "racional", un *mundus inteligiblis.* La categoría de la causalidad tal vez no tenga la misma aplicación en ese mundo inteligible, si puede admitirse semejante mundo puramente racional libre de causalidad (y ello es posible porque la causalidad es sólo una categoría de nuestro entendimiento y no de la "cosa en sí"), debe entonces admitirse también que el hombre es parte de ese mundo libre y que como parte del mundo inteligible no está sometido a la causalidad. Esta suposición no puede ser teóricamente negada.

Si pensamos en el hecho de la actividad finalista del hombre, comprobamos que la razón práctica realiza todo como si estuviera segura de ser parte del mundo inteligible, suprasensible, que no está sometido a la causalidad y que por eso es de hecho libre. Es como si la razón práctica dijese: "soy parte de la fuerza racional suprasensible que ha creado la causalidad de un fin teórico para crear un dominio de experiencia segura, y que lo deshace de nuevo con otro propósito, el de crear otro dominio de motivos, propósitos e ideales, y como la razón práctica es más importante para el hombre que la teórica, como debemos admitir que la razón

práctica tiene primado sobre la teoría, ésta no ha de rebelarse cuando aquélla emplea la idea de libertad que, teóricamente, no puede ser demostrable pero que tampoco puede ser negable. Sea como fuere, está el hecho de que la razón práctica construye su mundo de "fines" y "deberes" sobre la base de una voluntad libre, mundo que de ningún modo puede ser negado, lo hace como si considerara al hombre "ciudadano de dos mundos", sensible el uno y suprasensible el otro. Como ser sensible, trozo de la naturaleza, está a merced de los placeres y dolores sensibles; como ser suprasensible, en cambio, como ciudadano de un mundo mental, obra contra sus propios sentidos para regular su caos por la idea de fines cada vez más elevados. En las esferas inferiores al deber, es todavía empírico, relacionado con la vida sensible es la vida práctica de la vida que puede compararse con la observación no científica en el campo teórico. Del mismo modo que hay allí una ciencia natural pura, hay también aquí en la razón práctica una esfera superior, es la actividad moral, el deber moral. Allí el caos de los fenómenos particulares es regulado por el pensamiento de la relación causal: aquí los propósitos particulares son reunidos y regulados por el pensamiento de la vinculación moral. Los deberes son, también, una especie de legalidad de la razón práctica: la legalidad de la libertad. La tarea de la razón práctica es por eso similar a la de la razón teórica: introducir unidad

en el orden sensible. Su material lo constituyen, empero, actos y por eso los principios ordenadores tienen siempre forma imperativa de lo que se debe hacer. La razón práctica crea diversas clases de deberes, de importancia distinta. Por ejemplo, uno formula esta regla: "Nunca prestar nada a nadie", siento que la imposición así establecida sólo reza para mí y nadie más. Muy distintos son mis deberes creados por mi razón práctica, con la plena conciencia de que rigen no sólo para mí sino también para todos los hombres. Esos deberes son llamados por Kant imperativos. Si el imperativo depende de ciertas circunstancias es hipotético, y si debe ser acatado por todos los hombres y en todas las circunstancias, es categórico.

Por los imperativos se dirige la razón práctica al hombre sensible, no movido por los intereses de sus deseos individuales, sino es nombre de esos intereses de la idea "hombre" en general, o, al decir Kant, la idea de la humanidad, "porque eres hombre has de obedecer a esos imperativos".

Es evidente que si en el mundo de la moralidad hay un punto seguro, universal y necesario, ha de ser el imperativo categórico, y su contenido ha de ser tal que resulte claro para todo hombre en todas las circunstancias, de modo que una vez reconocido se descubra inmediatamente su valor, del mismo modo que es reconocido un juicio matemático en cuanto se le ha comprendido. ¿Cuál será ese contenido?

Aquí aparece para Kant una nueva tarea que no tuvo en la crítica de la razón teórica. Las ciencias naturales y las matemáticas eran ya en su época ciencias desarrolladas. No debía investigar en ellas los principios fundamentales para descubrir en sus bases trascendentales las formas a priori que las han creado. En la ética la situación era muy distinta. La ética carecía de una elaboración tan clara como la de las matemáticas o de las ciencias naturales. Halló la forma a priori, antes de tener el juicio en el cual se exteriorizase el contenido preciso de un imperativo categórico racional. Kant debió, por eso, inferir deductivamente de la forma a priori el contenido que la misma forma crea.

Debió tener presente dos ideas, primero la de que debía haber legalidad en la libertad. Esto es, si el imperativo categórico quiere determinar nuestra voluntad que haga o no haga algo, no puede presentarle un motivo que esté fuera de la misma voluntad humana. El imperativo categórico ha de expresar la libertad del hombre, su independencia de todo lo que esté fuera de su absoluta autonomía, por esto están excluídos los motivos provenientes de una autoridad divina y los mandamientos eclesiásticos y también la costumbre, la opinión pública, etc. Si nuestra razón no coincide con ellos, si no son la expresión de nuestra voluntad libre, lesionan nuestra autonomía y la convierten en heteronomía, en legalidad extraña. Del imperativo categórico deben estar excluídas también todas aque-

llas determinaciones que para nuestra voluntad podrían proceder de nuestro afán de felicidad. "La felicidad, dice Kant, es la conciencia que un ser racional tiene del placer de vivir que lo acompaña siempre a través de toda su existencia en el mundo". Pero el placer es algo que procede de los sentidos y éstos están relacionados con los procesos que se efectúan en la naturaleza, esto significa que el afán de felicidad dicta a la razón su conducta en uno u otro sentido solamente porque en la naturaleza, esto es, fuera de la razón práctica, se realizan estos y no otros procesos, esto también sería nada menos que un ataque a la autonomía absoluta de la conciencia moral. El principio de la felicidad puede dictar reglas para actos acertados que sirvan a los intereses egoístas del amor propio. Pero el deseo de felicidad no puede establecer reglas para la conducta moral que han de satisfacer la autonomía de la razón práctica.

La sola conciencia moral de todo hombre reconoce que la actitud moral no ha de tener nada común en la aspiración a la felicidad que, en última instancia, se reduce al placer y al dolor.

Imaginaos, dice Kant, que un amigo se disculpa ante vosotros de haber incurrido en un testimonio falso por el sagrado deber de la propia felicidad. Os refiere cuanto ha ganado con ello, qué inteligente fué su proceder al evitar que se le descubriese, y eso os lo refiere confidencialmente para poder desmentirlo en todo momento. Y al final con-

cluiría diciendo que todo lo hizo en interés de felicidad, cumpliendo así un deber moral sagrado... O imaginaos que alguien os recomienda para mayordomo, un hombre muy virtuoso, en quien os podríais abandonar con plena fe en todos vuestros asuntos.

Os ponderaría el recomendante, de paso, la inteligencia del recomendado, su energía, su cultura, las buenas limosnas que suele dar a los hombres, su amor al saber, pero también una despreocupación ante los medios para obtener dinero, y siempre que estuviese seguro de que no se le sorprendería (ya que esto perjudicaría su felicidad) el dinero ajeno es para él lo mismo que el propio. Seguramente creería que el recomendante hace una broma o está loco, los límites entre la moralidad y el amor a sí mismo, dice Kant, son tan netos que el ojo más simple no cometería error al distinguir si algo pertenece a la una o a la otra.

La máxima del egoísmo únicamente puede darnos consejos. La ley moral ordena.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta, eso sí, que ha de ser un mandamiento dirigido a todos los hombres, en todas las circunstancias.

Todas estas consideraciones, condujeron a Kant a la conclusión de que el contenido del imperativo categórico no puede consistir en un acto determinado, cuyo valor moral puede ser amenguado por el hecho de que no proceda directamente de la razón práctica tan sólo, o por que no pueda conser-

var su imperio para todos los tiempos y generaciones. Kant debió por eso crear una fórmula que abarcase todos los actos morales, que expresasen el móvil de la razón práctica en su absoluta autonomía y que fuera aplicable a todos los hombres en todas las épocas.

Estas condiciones las halló en la fórmula siguiente: "Todo lo que haces hazlo de modo que la máxima de tu conducta pudiera convertirse por tu voluntad en ley natural" ¿Qué significa esto? Significa que tu acto es moral tan sólo cuando el principio que exterioriza es aprobado por ti, porque consideras que es absolutamente bueno, y que no sólo tú, sino que todos los hombres habrían de proceder siempre según el mismo principio. Y no sólo todos los hombres han de proceder así, sino que si tú fueras Dios, crearías la naturaleza de tal modo que dicho principio fuera una de sus leyes eternas.

Se entiende que queda para cada individuo, para su conciencia propia, el determinar cuál ha de ser ese principio. Toda vez que el hombre reconoce que el principio de su conducta merece convertirse en lay natural, puede estar seguro de que su acto es moral.

En el imperativo categórico tal como Kant lo presenta, se exterioriza el pensamiento de que la razón humana ha querido convertirse en legisladora de toda la naturaleza, no para fines propios sino para que "así sea", porque de ese modo se realizaría el más alto ideal que el hombre es capaz de con-

cebir. Por eso está en él encerrado el pensamiento de que el hombre en general o la "humanidad" en el hombre, es algo tan elevado y precioso si su voluntad es pura que casi puede ser colocada a la altura de Dios. Sólo puede crear el imperativo categórico un ser que tenga por sí solo valor absoluto, que exista no por otra cosa sino por sí mismo. En él se exterioriza el ideal de la dignidad humana, libremente, para dictar a los propios sentidos, leyes que merezcan convertirse en el fundamento de una existencia universal, aunque fueran totalmente en oposición a los sentimientos de placer de los propios sentidos y a los intereses del egoísmo. El pensamiento de la dignidad humana de la autonomía del hombre, da lugar a otra interpretación más especial del imperativo categórico: "Todo lo que haces debes hacerlo de modo que la humanidad, tanto en tu persona como en la de los otros, no la consideres nunca como medio sino como fin". La libre responsabilidad, ante la propia conciencia conducida por el ideal de la más alta dignidad humana, como cada cual la entiende, en esto se manifiesta la esencia de la moralidad, la ley moral universal. ¿Qué impulsa al hombre absolutamente moral a respetar la ley moral? Si a ello lo condujera cualquier placer sensible, la ley perdería, por eso sólo, su valor moral, y descendería a la categoría de inteligencia práctica. De otra parte, todos los actos humanos, también los morales en la realidad, son realizados por algún sentimiento; debe

haber, por eso, además del imperativo categórico, un sentimiento que no contenga nada de sensualidad y que ayuda al hombre a someterse a la ley moral; semejante sentimiento existe, es el respeto íntimo que tenemos a la ley moral misma. Ese respeto se exterioriza en el sentimiento del deber en la voz interior que apaga todas las tendencias sensuales del hombre, su amor y su odio que estimula todas las fuerzas del alma humana, y cuando las fuerzas abandonan al hombre cuando le parece que ya no puede responder a lo que le manda su conciencia moral, entonces el deber lo despierta con el llamado: "puedes porque debes". Recién cuando el hombre ha empeñado toda su fuerza para hacer sólo lo que su deber le impone únicamente, porque ese es un deber, únicamente entonces logra el hombre la jerarquía de la santidad y merece ser hombre. La conciencia moral exige de cada hombre heroísmo. Una libre pero incondicional sumisión a sus deberes. Y no puede negarse, que lo que Kant dice, sea la esencia de la moralidad y no algo inventado por él, un ideal concebido en el gabinete, no una realidad que aparece ante nuestros ojos en la vida de nuestros héroes morales. Éstos no podrán realizar sus actos heroicos, no podrán arriesgar la vida por su ideal, si el deber no les recuerda: "puedes porque debes".

La ética de Kant es la ética del revolucionario, y la vida de los mejores revolucionarios es prueba y demostración de la ética kantiana.

Pero el sentimiento del deber no sólo vive en los héroes. Su voz no calla en el hombre común, y ni siquiera en el peor de los hombres. Sólo que en este caso último ella es totalmente apagada por las voces del placer sensual y del egoísmo, pero también en ellas vive el sentimiento de respeto a la ley moral en la íntima consideración, que en el fondo de su corazón tiene para el hombre moral. Quisiera efectivamente "poder lo que debe". El más alto grado de santidad no puede ser seguramente alcanzado por ningún hombre, pero cada uno puede tratar de perfeccionarse en la medida en que están sus fuerzas, tratando de ascender a los más altos grados de la jerarquía moral.

La razón práctica crea por sus máximas, imperativos, representación de fuero y por el sentimiento del deber, un mundo nuevo que supera al mundo de la experiencia, estudiando en la ciencia natural. Además, la conciencia moral es el terreno sobre el cual se desarrollan y florecen las ideas metafísicas que para la razón teórica carecen de todo valor; son las ideas de libertad y mortalidad del alma primero y segundo la idea de Dios. Seguramente aquí tampoco surgen como resultados seguros del conocimiento, sino como productos de una fe reclamada por la conciencia moral; son los postulados de la "razón práctica", ideas que la razón teórica no puede demostrar, pero tampoco negar, dado su posibilidad.

Hemos visto que todos los actos prácticos, todas

las aspiraciones conscientes a un fin cualquiera, sólo pueden concebirse si se admite que el hombre es libre. La libertad de la voluntad humana es por eso un postulado, una exigencia de la razón práctica, una creencia, que está en los intereses de su propia índole.

La razón práctica requiere la creencia en la inmortalidad, porque el hombre nunca puede lograr el más alto ideal de perfección moral, sino que tan sólo puede aproximarse a él cada vez más, y para eso necesita una vida eterna.

La idea de Dios es también un postulado de la razón práctica. La moralidad difiere ciertamente de la felicidad, y no es creada para esta última. Pero merece la felicidad, y como no la tiene ni puede tenerla en este mundo, la razón práctica crea la idea de un juez divino que en el otro mundo adjudicará a cada uno la felicidad, de acuerdo a su merecimiento.

De esto resulta que las ideas religiosas fueron elaboradas por la humanidad, no por razones teóricas, sino por razones morales. Y la religión toda, sólo tiene valor y sentido en cuanto sirve para fines puramente éticos. Kant trató de aclarar este pensamiento fundamental en su obra: *La religión dentro de los límites de la razón pura,* donde expone sus ideas filosófico-religiosas; a Cristo lo considera allí como la idea de la dignidad humana: Cristo no es un personaje histórico sino una figura ideal que la humanidad ha creado para expresar el

ideal de un héroe moral. Cristo está en el corazón de todo aquel que es capaz de abandonarse a sí mismo, a la propia voluntad y estar seguro de que por su ideal soportaría todos los sufrimientos, tal como lo hizo Jesús. Únicamente de tales hombres puede creerse que lograrán la simpatía de Dios.

La iglesia ha de ser una comunidad de hombres morales que se ayudan mutuamente en su perfecto mantenimiento moral, para establecer el reino de Dios. Todos los dogmas eclesiásticos deben ser eliminados de la religión, lo mismo que las oraciones y servicios rituales. Las únicas oraciones que pueden, de acuerdo a la concepción moral de Dios, obtener la gracia de éste, son los sentimientos, los actos morales. Todo lo demás son supersticiones que afectan a la divinidad. La misma idea fundamental impregna la filosofía del derecho de Kant y su filosofía de la historia.

La sociedad humana ha de crear un Estado moral basado en la libertad humana. El Estado ha de señalar los límites que nadie ha de pasar lesionando la libertad del prójimo. La moral exige que cada uno cuide sus derechos y no deje que sean pisoteados. El que procede como gusano no debe quejarse de que lo trituren. Las sanciones que el Estado impone, están basadas en el pensamiento de que el delito que uno comete frente a los demás lo comete contra sí mismo, si mata a uno se mata a sí mismo, y en estos y otros muchos puntos

puede descubrise que en su filosofía del derecho Kant no pudo desenvolverse muy por encima de los conceptos liberales más adelantados de su época. Kant encara el desarrollo de la humanidad a la luz de las mismas ideas fundamentales que dieron origen a su ética y sus dos ramas: la libertad y la finalidad consciente. La historia es el desarrollo de la humanidad entera que pasa de la naturaleza a la cultura, de la ciega sumisión a las leyes del mundo externo, a la consciente transformación de la naturaleza para fines de libertad humana. La Humanidad comienza en el estado natural que no difiere en mucho del de los animales y sólo paulatinamente se intensifica en ella la razón práctica con sus fines, su idea de libertad y sus ideales morales, en los que se manifiesta la esencia de la humanidad. Paulatinamente desaparece el "estado natural" en la vida histórica. La "guerra de todos contra todos" es substituída por el estado fraternal que surge de la idea universal y necesaria de la "humanidad". En la vida social los hombres aspiran a formas en que reine la justicia absoluta. En las relaciones de pueblo a pueblo, el ideal histórico es determinado por la idea "de la paz perpetua". No es todavía por cierto la realidad de la vida histórica. Los ideales son creados por la razón humana para aproximarse a ellos cada vez más. Se exteriorizan en el pensamiento del deber en la historia humana. La unión republicana de todos los países en una confederación de estados, es, puede

decirse, el imperativo categórico de la historia que "debe" realizarse porque así lo exige la razón "práctica" y la moral del hombre.

En el desarrollo histórico y en la cultura, crea la razón práctica por sus ideas, su mundo real, del mismo modo que la razón teórica crea por sus formas a priori y categorías, el suyo: la naturaleza.

En ambos dominios de la conciencia humana, hemos encontrado un elemento inferior que es dominado y regulado por otro superior. Para la razón teórica lo son las sensaciones que en última línea proceden de las impresiones que en nosotros produce la "cosa en sí" exterior. Para la razón práctica lo inferior y empírico consiste en los impulsos y deseos que son dominados por las formas sintéticas superiores: las máximas y los imperativos. Ya hemos visto que los deseos se basan en los sentimientos de placer y dolor, empíricos y caóticos. Necesitan de las unidades superiores que tienen su raíz en una forma particular de la conciencia humana. De la misma manera que las sensaciones son convertidas por la razón teórica en ciencia natural; del mismo modo que las violaciones son convertidas por el deber en moralidad, así también son vinculados los sentimientos por otra fuerza en una unidad superior: el gusto estético, que crea el arte; el tercero de los grandes campos de la cultura humana. Esa tercera fuerza es el juicio, y la forma a priori que produce, y por la que crea el arte, es la finalidad.

§ 9.—*La crítica del juicio.*

Hemos conocido ya la idea de finalidad —idea que seguramente no proviene de la experiencia puesto que en ésta no hay fines— en la crítica de la razón práctica. La "libertad" —idea fundamental de la razón práctica y sus "deberes"— iba siempre acompañada del pensamiento de fines conscientes. El "deber" —y con éste también la "libertad"— es un mandato de que se realice determinado fin. Esto también es exacto. Sin embargo, si se reflexiona más profundamente se advierte que "libertad" y "finalidad" son dos ideas distintas. La aspiración consciente a un fin es inconcebible sin la idea de "libertad", pero puedo muy bien pensar la idea de libertad sin la idea de un fin cualquiera. Ciertamente el "debe ser" de la razón práctica, no puede ser desvinculado de la representación de un fin. Pero la determinación de si el acto está efectivamente adecuado al fin que nos proponemos obtener, ya no está en la razón práctica, la cual sólo mueve nuestra voluntad a actos en general, en favor de fines generales. Tampoco puede ser tarea de la razón teórica, que sólo comprueba el hecho ocurrido considerándolo consecuencia necesaria de ciertas causas, el investigar si el acto y su resultado son adecuados al fin. Ha de haber un tercer proceso de la conciencia que juzga, aprecia los actos y su resultado según la idea de finalidad. Esta tercera forma de la actividad consciente —la

"capacidad de juzgar"— es un proceso de transición de la conciencia teórica a la práctica que las relaciona, del mismo modo que la representación une la sensibilidad con el entendimiento. Es una síntesis de la mente teórica que crea la causalidad y la razón práctica, que, por el contrario, crea la libertad. Ya el simple arte mecánico no puede prescindir de la idea de finalidad, de la que es producto. Cuando corto y cepillo la madera para hacer una mesa, ello es en primer término exteriorización de la conciencia de mi libertad, de mi capacidad de ser por mí mismo la causa de diversas modificaciones en la naturaleza ("razón práctica"). En segundo término es expresión de mi conocimiento de las propiedades naturales de la madera, de las leyes mecánicas que la rigen ("razón teórica"). Y en tercer término es, también, expresión de mi capacidad de juzgar, que a cada instante aprecia si las leyes naturales han sido adecuadamente aplicadas para realizar el propósito de la "libertad".

Toda vez que el hombre ha estimado si algo sirve o no sirve para determinado propósito, debe actuar la capacidad de juzgar el 'juicio", con su idea fundamental de "finalidad". El simple arte mecánico y químico (por ej. la preparación de alimentos) que está destinado a satisfacer necesidades de la vida puramente sensual, aplica la idea de finalidad, sobre todo, al material que ha de satisfacer esa necesidad. La forma del objeto que ha de satisfacerla es indiferente. El sentimiento de pla-

cer que la cosa hecha produce en nosotros, no deriva de su forma sino de la utilidad que su material tiene para nosotros. En un grado superior de la actividad humana, encontramos una finalidad formal, es decir, que reside en la forma externa del objeto. Cuando el matemático observa una figura geométrica y descubre que ella puede servirle para establecer muchas leyes de la geometría, tiene el placer de la forma de esa figura, de su finalidad. Pero ese placer no es aún puramente formal. Para él la finalidad no reside aquí en la forma misma de la figura, sino en su utilidad para propósitos netamente científicos.

Existe, sin embargo, una clase de placer que disfrutamos de la finalidad de la forma y que procede solamente de ella. Esto ocurre cuando comprobamos que la forma es "bella". La finalidad que se manifiesta en el vocablo "bello" y en el placer que la belleza produce, constituye un modo de la actividad de nuestra conciencia radicalmente diverso de los intereses que se exteriorizan en la creación de la razón teórica y de la razón práctica. A estas dos les preocupa, les interesa, la realidad externa de las cosas. La razón teórica la necesita para investigarla. La razón práctica para realizarla en la vida. En cambio, la modalidad de la conciencia que produce la "belleza" se despreocupa de las realidades. La existencia efectiva de la cosa bella le es, en verdad, indiferente. Tengo el placer estético de la belleza de un cuadro, esté él, efectiva-

mente, colgado sobre la pared o que sólo me parezca así, con tal que la forma que contemplo me agrade. Igual cosa ocurre con una melodía. Lo mismo da que la escuche de un cantante o de un fonógrafo, o que la oiga en mi propia conciencia. Si su forma me agrada, me basta con ello para que se despierte en mí el sentimiento de la belleza. El criterio puramente estético no se interesa en la existencia del objeto mismo, ni tampoco en las leyes en cuya virtud fué producido, y le es indiferente su posible aplicación utilitaria; su finalidad se manifiesta desde el punto de vista estético solamente en el hecho de que nos agrade, de que por la representación de su forma pueda provocar en nosotros un placer estético. Si en la cosa bella intervienen otras finalidades, si la considero desde un punto de vista práctico, el placer estético está ya mezclado y perturbado por intereses no puramente estéticos que requieren la existencia, no ya de la forma, sino del objeto mismo, por motivos de cualquier índole.

La finalidad estética no tiene determinados fines particulares que satisfacer. Se le puede llamar, por eso, "finalidad sin fin". Es un fin en sí mismo. Y en este punto es similar a la autonomía moral del hombre que es también un fin en sí misma. Se puede decir que la belleza estética es un símbolo de la libre y autónoma moralidad. Como en lo moral, así también en el placer de la belleza pura estamos libres de todo interés sensual inferior.

La belleza es, por tal modo, un placer desinteresado de la "finalidad sin fin" de la forma. Y porque en conciencia estética la forma es separada del contenido, puede aquélla producir un arte cuyo sólo objeto es el de producir formas bellas.

¿Y cómo puede la forma con su "finalidad sin fin" producir un placer que no involucra el menor interés ni teórico ni práctico? A esto da Kant una respuesta profunda y hermosa a un tiempo mismo. La conciencia estética nace, dice Kant, cuando la conciencia teórica y la práctica confluyen, a favor del juego de sus propias fuerzas, en una corriente única. La razón teórica crea un mundo serio y verdadero, pero en el juego, en la creación artística produce una como naturaleza, algo igual a la naturaleza, instrumento de juego para su propia fuerza creadora. La razón práctica impulsa seriamente la voluntad a crear realidades, eso sí, puramente libres sin fines, en las que se exprese tan sólo la libertad de su propia creación. Es desinteresada, como naturaleza del arte es símbolo del hombre todo, teórico y práctico a la vez, una resultante de sus dos capacidades fundamentales que gozan de su propio ser y de su creación.

No sólo en la producción, sino también en el goce de la belleza, en el arte y en la naturaleza, juegan inconscientemente las dos fuerzas fundamentales con su propia creación. El que en verdad disfruta es en el fondo un creador, y mientras goza, por ejemplo, de un paisaje hermoso, ese paisaje

no es para él naturaleza real, existente, sino una como naturaleza que existe en su forma pura, que crea en sí mismo al disfrutarla. Cuando predomina el entendimiento con sus conceptos la forma es "bella". El estado de ánimo que en nosotros produce el mar agitado, es sublime porque nos aparta de la sensibilidad y despierta la actividad de la razón con sus ideas serias.

El consorcio místico de la razón teórica y la práctica se realiza en la, para nosotros inaccesible, "cosa en sí", que está más allá de la experiencia. De esa conjunción nacen las ideas estéticas que se realizan en el arte y son siempre símbolos de la conciencia teórica y moral en su juego libre y desinteresado. Solamente puede producirlas el artista genial.

Los otros aspectos interesantes y profundos de la teoría kantiana de la belleza, pertenecen, en especial, a la estética.

La capacidad de juzgar, que se exterioriza en la idea de finalidad, se aplica no sólo a la estética y al campo de la actividad práctica, sino también a la contemplación de la naturaleza, en especial a la descripción de los organismos vivientes.

Desde un punto de vista puramente teórico, los organismos no son más que un conjunto de causas y efectos. El juicio, a su vez, no se conforma con esta conclusión. Traslada al exterior, al mundo orgánico lo que halla en sí mismo. El organismo no es para él un conjunto de causas y efectos, sino

de medios y fines donde el todo y sus partes están teleológicamente relacionados de tal modo que cada una de esas partes resulta para las demás medio y fin, a la vez. En esta ocasión expresa Kant el pensamiento, que él mismo juzga como "aventura audaz de la razón", de que todas las formas orgánicas descienden, acaso, de una única forma primitiva. Esto fué dicho mucho antes de que Lamarck se dedicara a la "aventura audaz" que fué llevada a feliz término por Darwin y Wallace.

Va sobreentendido que la consideración de la naturaleza a la luz de la finalidad, no es, según Kant, científica. La finalidad es una idea que regula la experiencia, pero que no la produce.

La idea de finalidad no se detiene en la consideración de los fenómenos orgánicos particulares. Se plantea también la cuestión del finalismo del universo entero. ¿Cuál es el fin del cosmos todo? Al preguntarse esto el juicio es llevado por su propia naturaleza de buscar propósitos en todas partes. ¿Cuál es la finalidad última de toda la creación? Kant busca para esta pregunta una respuesta adecuada al contenido de su filosofía crítica para que la complete. El hombre sólo puede considerar fin último de la naturaleza al hombre mismo como persona moral autónoma. La naturaleza fué creada por Dios, ser de inteligencia perfecta, para que en ella se desarrollase el hombre con la más alta y preciada capacidad que se pueda concebir: la de proponerse ideales morales

por la pura conciencia del deber autónomo; la capacidad de vencerse a sí mismo y a la naturaleza entera para realizar esos ideales que no tienen ningún fin, fuera del deber autónomo de la propia razón humana.

Aquí nos encontramos por tercera vez con la idea de Dios. En la Crítica de la razón pura fué probada su indemostrabilidad, excluyéndola para siempre de la ciencia. En la Crítica de la razón práctica fué descubierta su raíz en las exigencias de la conciencia moral. Dios ha de existir; si así no fuese sería un error. En la Crítica del juicio, la idea de la divinidad es utilizada para una concepción metafísica del mundo que ha de satisfacer la eterna necesidad metafísica del alma humana.

La última piedra de la construcción kantiana que puede denominarse "el sistema de la concepción moral del mundo", es ya metafísica pura. Pero es metafísica crítica. No afirma como el dogmático que por haber la razón formulado tal o cual doctrina, ella se verifica en la realidad fuera de la razón. Por el contrario, afirma críticamente que por haber llegado la razón a un resultado creerá en él, pero debiendo siempre reconocer que la razón no tiene pruebas en favor de una creencia en la que se exterioriza su propia naturaleza y no la del mundo exterior. Entre la razón y la "verdad verdadera" está la "cosa en sí" —"invisible guardián de fronteras" es como se le puede designar—, que impide el traslado de los productos

de nuestra mente fuera de su dominio, y que, por otro lado, impide que la "verdadera verdad" dogmática, vuelva a introducirse en la filosofía.

La "cosa en sí", la "cosa tal como es", nos queda desconocida para siempre. Todo lo que sabemos es creado por nosotros y también la metafísica, creada de acuerdo a nuestros ideales, es tan sólo metafísica para nosotros, los hombres.

Es metafísica crítica. Pero es metafísica. Y en cuanto el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico, sobre todo con Salomón Mainon, suprimió la "cosa en sí", venciendo al "invisible guardián de fronteras", la dogmática "verdad verdadera" hubo de invadir e inundar de nuevo el campo de la filosofía. Kant sólo le dió un ápice a la metafísica. Fichte, Schelling y Hegel le entregan todo su espíritu.



TEXTOS DE KANT

LÓGICA TRANSCENDENTAL

Segunda División

DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL (1)

INTRODUCCIÓN

I

De la apariencia transcendental

Más arriba hemos designado a la dialéctica en general como una *lógica de la apariencia.* Esto no quiere decir que sea una teoría de la *verosimilitud,* pues la verosimilitud es una verdad, mas una verdad conocida por principios insuficientes. El conocimiento de esa verdad, aun siendo defectuoso, no por eso es engañoso y por consiguiente no ha de ser separado de la parte analítica de la lógica. Más aun ha de ponerse cuidado en no tener por idénticos el *fenómeno* y la *apariencia.* En efecto, la verdad o la apariencia, no están en el objeto en cuanto es intuido, sino en el juicio que aplicamos a ese objeto en cuanto es pensado. Por lo tanto, si se puede decir con justicia que los sentidos no se engañan, ello no es porque siempre juzguen justamente, sino porque no juzgan del todo. De ahí que tanto la verdad como el error y, por consi-

(1) De la *Crítica de la Razón Pura.*

guiente también, la apariencia en tanto ella induce a error, sólo se encuentren en el juicio, esto es, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que acuerda totalmente con las leyes del entendimiento no hay error en absoluto. En una representación de los sentidos tampoco hay error porque ella no comprende ningún juicio. Ninguna fuerza de la naturalezta puede por sí misma apartarse de sus propias leyes. Así, ni el entendimiento por sí solo (sin la influencia de otra causa), ni los sentidos por sí sólos, podrían engañarse. El entendimiento no puede engañarse porque, si actúa simplemente según sus leyes, el juicio que es su resultado debe necesariamente estar de acuerdo con sus leyes. Lo formal de toda verdad consiste en el acuerdo con las leyes del entendimiento. En los sentidos, no hay absolutamente juicio, ni verdadero ni falso. Entonces como no tenemos otras fuentes de conocimiento que estas dos, fluye que el error es producido sólo por la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento; esta influencia hace que los principios subjetivos del juicio confluyan con los principios objetivos y les hagan desviar de su destino (1). Ocu-

---

(1) La sensibilidad sometida al entendimiento y considerada como el objeto al cual éste aplica su función, es la fuente de los conocimientos reales; pero esta misma sensibilidad en cuanto ella influye sobre el acto mismo del entendimiento y lo determina a juzgar, es el principio del error.

rre aquí lo mismo que con un cuerpo en movimiento: por sí mismo seguiría siempre la línea recta en la misma dirección, pero cuando otra fuerza actúa sobre él en una dirección distinta, abandona la primera y describe una línea curva. Para distinguir el acto propio del entendimiento de la fuerza que se le mezcla, será entonces necesario considerar el juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas que determinan el juicio según dos direcciones diferentes que juntas forman como un ángulo, y resolver este efecto compuesto en dos efectos simples: el uno del entendimiento y el otro de la sensibilidad. Es lo que debe hacerse en los juicios puros *a-priori* por medio de la reflexión transcendental, que, como ya se ha mostrado, asigna a cada representación su lugar en la facultad de conocimiento que le corresponde, y por consiguiente distingue también la influencia que sobre el entendimiento tiene la sensibilidad.

No es aquí nuestro objeto tratar de la apariencia empírica (por ejemplo, de las ilusiones ópticas) que presentan en su uso empírico reglas del entendimiento por demás justas y donde el juicio es arrastrado por la influencia de la imaginacion; por el contrario, sólo nos ocupamos de la *apariencia transcendental* que influye sobre principios cuyo uso jamás es aplicado a la experiencia, —en cuyo caso tendríamos por lo menos una piedra de toque para verificar su valor— sino que nos arrastra a pesar de todas las advertencias de la *Crítica* fuera

del uso empírico de las categorías y nos desvía con la ilusión de una extensión del entendimiento puro. Llamaremos *inmanentes* los principios cuya aplicación se mantiene absolutamente dentro de los límites de la experiencia posible, y *transcendentes* aquellos que salen de esos límites. No me refiero al uso o abuso transcendental de las categorías, simple error en el que cae la facultad de juzgar, de la que la crítica no tiene suficientemente las riendas, y que no presta suficiente atención a los límites de ese terreno exclusivo dentro del cual el entendimiento puro tiene derecho de ejercerse; hablo de los principios reales que nos excitan a llevar por delante todas esas barreras y a adjudicarnos un dominio enteramente nuevo y que no conoce demarcación alguna. Lo *transcendental* y lo *transcendente* no son, pues, la misma cosa. Los principios del entendimiento puro que hemos expuesto más arriba han de tener simplemente un uso empírico y no un uso transcendental, esto es, que se exceda de los límites de la experiencia. Pero un principio que rechaza estos límites y que hasta ordena franquearlos se llama *transcendente.* Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la apariencia de estos pretendidos principios, entonces aquellos cuyo uso es simplemente empírico podrán ser llamados por oposición a estos últimos, principios *inmanentes* del entendimiento puro.

La apariencia lógica, que consiste en la simple imitación de la forma racional (la apariencia de

los paralogismos), resulta únicamente de una falta de atención a la regla lógica. Desaparece del todo en cuanto esta regla es justamente aplicada al caso precedente. La apariencia transcendental, por el contrario, no cesa, aun después de que se la ha descubierto y de que la Crítica transcendental ha demostrado claramente su nulidad (por ejemplo, la apariencia que encierra esta proposición: el mundo debe tener un comienzo en el tiempo). La causa de ello está en que hay en nuestra razón —considerada subjetivamente, esto es, como una facultad del conocimiento humano— reglas fundamentales y máximas relativas a su uso que tienen la apariencia de principios objetivos y que hacen tomar como necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí lo que sólo es necesidad subjetiva de un enlace de nuestros conceptos, exigida por el entendimiento. Hay en esto una *ilusión* que nos es imposible evitar, así como no está en nuestra capacidad el evitar que a la distancia el mar nos parezca más elevado que cerca de la ribera, porque en el primer caso lo vemos por medio de rayos, más elevados; o, del mismo modo que el astrónomo no podría impedir que la luna le parezca más grande al momento en que aparece, aunque el astrónomo no se deje engañar por esta apariencia.

La dialéctica transcendental se contentará, pues, con descubrir la apariencia de los juicios transcendentes y al mismo tiempo impedir que nos engañen; pero que esta apariencia (como la apariencia

lógica) se disipe también y deje de ser una apariencia, esto la dialéctica jamás podrá obtenerlo. Se trata en efecto de una *ilusión natural* e inevitable que reposa sobre principios subjetivos que da como objetivos, mientras que la dialéctica lógica, en la solución de los paralogismos, sólo ha de señalar un error en la aplicación de los principios o una apariencia artificial en su imitación. Hay pues una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no hablo de esa que turba al torpe, carente de conocimiento, ni de esa otra que han fabricado ingeniosamente sofistas para engañar a las gentes razonables, sino de aquella que está inseparablemente ligada a la razón humana y la cual aun después de que hemos descubierto su ilusión, no deja sin embargo de burlarse de la razón y de arrojarla incansablemente en errores momentáneos que es menester disipar constantemente.

II

DE LA RAZÓN PURA COMO ASIENTO DE LA APARIENCIA TRANSCENDENTAL

A.—De la razón en general

Todo nuestro conocimiento comienza en los sentidos, pasa de allí al entendimiento y concluye en la razón. Por encima de ésta no hay en nosotros nada más elevado en la elaboración de la materia de la intuición y su conducción a la más alta unidad del pensamiento. Como he de dar aquí una definición de esa facultad suprema de conocer, me encuentro en cierto embarazo. Lo mismo que del entendimiento, hay un uso simplemente formal de esa facultad, es decir un uso lógico, donde la razón hace abstracción de todo el contenido del conocimiento. Pero hay también un uso real de ella, puesto que contiene la fuente de ciertos conceptos y de ciertos principios que no toma de los sentidos ni del entendimiento. La primera de estas capacidades ciertamente ha sido definida desde largo tiempo por los lógicos como la facultad de inferir mediatamente (para ser distinguida de las inferencias inmediatas, *consequentis inmediatis*); pero la segunda, que crea ella misma conceptos, no está aún explicada con eso. En efecto, en virtud de que la razón se presenta aquí dividida

en dos capacidades, una lógica y la otra transcendental, resulta menester buscar para esta fuente de conocimiento un concepto más elevado que se superponga a los otros dos y los abarque. Por analogía con los conceptos del entendimiento, podemos, sin embargo, esperar que el concepto lógico nos dará también la clave del concepto transcendental y que el cuadro de las funciones de los conceptos del entendimiento nos proporcionará al mismo tiempo la tabla genealógica de los conceptos de la razón.

En la primera parte de nuestra lógica transcendental, hemos definido el entendimiento como el poder de las reglas; distinguiremos aquí la razón del entendimiento, llamándola *el poder de los principios.*

La palabra principio es equívoca y ordinariamente sólo significa un conocimiento que puede ser empleado como principio sin ser un principio por sí mismo y según su propio origen. Toda proposición universal, aun tomada de la experiencia (por inducción), puede servir de premisa mayor en un razonamiento; pero no por eso es un principio. Los axiomas matemáticos (por ejemplo, que entre dos puntos no puede haber más que una línea recta) son conocimientos universales *a-priori* y por eso se les llama con razón principios en relación a los casos que pueden serles subsumidos. Mas no puedo, sin embargo, decir que conozco en general y en sí, por principios, esta propiedad de

las líneas rectas; por el contrario, sólo la conozco en la intuición pura.

Llamaré, pues, conocimiento por principios aquel en el que conozco lo particular en lo general, y esto por conceptos. En consecuencia, todo razonamiento es una forma de la derivación que extrae un conocimiento de un principio. En efecto, la premisa mayor da siempre un concepto que hace que todo lo que está subsumido bajo la condición de ese concepto, es conocido gracias a él según un principio. Y bien, como todo conocimiento universal puede servir de premisa mayor en un silogismo, y dado que el entendimiento proporciona *a-priori* semejantes proposiciones universales, estas proposiciones pueden por eso recibir también el nombre de principios en consideración del uso que de ellas cabe hacer.

Pero si consideramos estos principios del entendimiento puro en sí mismos y en su origen, ellos son nada menos que conocimientos por conceptos. En efecto, ni serían posibles *a-priori* si no introdujéramos en ellos la intuición pura (como en las matemáticas) o las condiciones de una experiencia posible en general. Que todo lo que ocurre tiene una causa, es imposible concluirlo del concepto de lo que ocurre en general; es más bien este principio el que nos muestra cómo se puede tener de lo que ocurre un concepto experimental determinado.

El entendimiento no podría, pues, procurarnos

conocimientos sintéticos por conceptos, y son precisamente estos conocimientos que llamo absolutamente principios aunque todas las proposiciones universales en general puedan ser llamadas relativamente principios.

Desde hace largo tiempo se anhela —y este anhelo quién sabe cuándo se llegará a cumplir— poder descubrir, al fin, en vez de la infinita variedad de las leyes civiles, los principios de esas leyes; pues es solamente así que se hallaría el secreto de simplificar, como se dice, la legislación. Pero aquí las leyes no hacen más que imponer a nuestra libertad condiciones restrictivas que la hacen acordar enteramente consigo misma; ellas se refieren, por consiguiente, a algo que es en un todo nuestra propia obra y de lo cual podemos ser nosotros mismos los causantes mediante los conceptos que de ello tengamos. Pero exigir que los objetos en sí, que la naturaleza de las cosas sean sometidos a principios y deban ser determinados de acuerdo con simples conceptos, importa pedir si no algo imposible por lo menos algo muy extraño. Sea lo que fuese a este propósito, —pues es una investigación por hacerse— de lo dicho resulta claro, por lo menos, que el conocimiento por principios (en sí) es absolutamente algo distinto del simple conocimiento del entendimiento, pues éste aunque pueda preceder a otros conocimientos, en la forma de un principio, no reposa, sin embargo, por sí mismo, en cuanto es sintético, sobre el simple pen-

samiento y no encierra algo universal por conceptos.

Si decimos del entendimiento que es la capacidad de referir los fenómenos a la unidad por medio de reglas, se ha de decir de la razón que ella es la facultad de referir a la unidad las reglas del entendimiento por medio de principios. Ella no se refiere, pues, jamás inmediatamente ni a la experiencia, ni a un objeto cualquiera, sino al entendimiento, a fin de procurar, *a-priori* y por conceptos, a los conocimientos variados de esta facultad una unidad que se puede llamar racional y que es enteramente diferente de la que el entendimiento puede proporcionar.

Tal es el concepto general de la capacidad que es la razón, en cuanto es posible hacerla comprender en ausencia total de ejemplos (que sólo pueden ser dados a conocer más tarde).

B.—*Del uso lógico de la razón*

Se distingue entre lo que es inmediatamente conocido y aquello que sólo inferimos. Que en una figura limitada por tres líneas rectas hay tres ángulos, es algo que se conoce inmediatamente; pero que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos, esto sólo se concluye. Como siempre tenemos necesidad de concluir y como por este motivo hemos adquirido el hábito de hacerlo, terminamos por no advertir en seguida esta distinción, y a menudo, como sucede en lo que se llama las ilusiones de los

sentidos, tomamos por una cosa inmediatamente percibida algo que sin embargo no es más que concluído. Hay en toda inferencia *una* proposición que sirve de principio, *otra* que es deducida de ella, la conclusión, y, en fin, la premisa menor, por la cual la verdad de la última está necesariamente ligada a la verdad de la primera. Si el juicio inferido ya está contenido en el primero de tal modo que pueda ser extraído de él sin el intermediario de una tercera representación, entonces la inferencia se llama inmediata (*consequentia inmediata*); por mi parte preferiría llamarla inferencia intelectual. Pero si, además del conocimiento que sirve de fundamento, hay aún necesidad de otro juicio para efectuar la conclusión, entonces la inferencia es una inferencia racional. La proposición *todos los hombres son mortales* contiene ya estas proposiciones: algunos hombres son mortales, algunos mortales son hombres, nada de lo que es inmortal es hombre; y estas proposiciones son, por ello, consecuencias inmediatas de la primera. Por el contrario, la proposición: todos los sabios son mortales, no está encerrada en el juicio en cuestión (pues, la idea de sabios no está comprendida en él) y sólo puede ser extraída por medio de un juicio intermediario.

En toda inferencia racional concibo primero una *regla* (*major*) por el *entendimiento*; luego *subsumo* un conocimiento a la condición de la regla (*minor*), por medio de la facultad de juicio. En fin, determino mi conocimiento por el predicado de la regla

(*conclusi*) y, por consiguiente, *a priori* por la *razón.* También la relación que representa la mayor, como regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las diversas especies de inferencias racionales. Así, exactamente como hay especies de juicio *a priori,* según la manera en que expresan la relación del conocimiento del entendimiento, hay también tres clases de razonamiento, a saber: los *categóricos,* los *hipotéticos* y los *disyuntivos.*

Si, como ocurre lo más a menudo, se presenta la conclusión bajo la forma de un juicio y si este juicio no fluye de juicios ya dados y por los cuales es concebido un objeto distinto, busco en el entendimiento la aserción de esta conclusión, a fin de ver si ella no se encuentra desde antes en el entendimiento, bajo ciertas condiciones, de acuerdo a una regla general. Y, si descubro una condición de este género y si el objeto de la conclusión se deja subsumir bajo la condición dada, esta conclusión será entonces sacada de la regla *que se aplica también a otros objetos del conocimiento.* Por donde se ve que la razón, en el razonamiento, procura referir a un pequeño número de principios (de condiciones generales) la gran variedad de conocimientos del entendimiento y efectuar con ellos la unidad más alta.

C.—*Del uso puro de la razón*

¿Se puede aislar la razón? ¿Y una vez hecha esta operación es ella todavía una fuente propia de con-

ceptos y de juicios que procedan únicamente de ella y por los cuales ella se relacione con los objetos? O bien, ¿es la razón sólo una facultad subalterna destinada a suministrar a los conocimientos vagos una cierta forma, la forma lógica, con la función de coordinar entre sí los conocimientos del entendimiento y de subordinar las reglas inferiores a reglas más elevadas (cuya condición encierre en su esfera la condición de las precedentes) en cuanto se puede llegar a ella comparándolas entre sí? Es esta la cuestión de que hemos de ocuparnos aquí previamente. De hecho, lo que la razón exige es diversidad de reglas y unidad de principios, para poner al entendimiento perfectamente de acuerdo consigo mismo, del mismo modo que el entendimiento somete a concepto lo diverso de la intuición para efectuar así su conexión. Pero tal principio no prescribe en ningún modo ley a los objetos y no contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos y de determinarlos como tales en general. Al contrario, es simplemente una ley objetiva de la economía de las riquezas de nuestro entendimiento, la que, por la comparación, tiende a reducir el uso general de los conceptos del entendimiento al más pequeño número posible, sin que por ello se esté autorizado a exigir de los objetos mismos una unidad tan favorable a la comodidad y a la extensión de nuestro entendimiento y al mismo tiempo a acordar a esta máxima un valor objetivo. Se trata, en una palabra, de saber si la razón en sí, es decir la razón pura, contiene *a priori*

principios fundamentales y reglas sintéticas y en qué pueden consistir esos principios.

El procedimiento formal y lógico de la razón en la inferencia racional nos proporciona ya una indicación suficiente para encontrar el fundamento sobre el cual deberá reposar el principio transcendental de esta facultad, en el conocimiento sintético por razón pura.

En primer lugar, la razón, en sus inferencias, no se aplica a intuiciones para someterlas a reglas (como lo hace el entendimiento con sus categorías) sino, por el contrario, a conceptos y a juicios. Si la razón pura se refiere también a los objetos, ella no tiene en todo caso relación inmediata, ni con ellos ni con su intuición, sino solamente con el entendimiento y sus juicios, que se aplican inmediatamente a los sentidos y a su intuición para determinar su objeto. La unidad racional no es, pues, la unidad de una experiencia posible; por el contrario, es esencialmente distinta de ella, ya que esta última unidad es la unidad intelectual. Que todo lo que ocurre tiene una causa, no es en absoluto un principio conocido y prescrito por la razón. Hace posible la unidad de la experiencia y no toma nada de la razón, la cual, sin esta relación con la experiencia posible, no habría podido prescribir una semejante unidad sintética, con sólo fundarse sobre simples conceptos.

En segundo lugar, la razón, en su uso lógico, busca la condición general de su juicio (de la conclusión) y el razonamiento mismo no es otra cosa que

un juicio que formamos subsumiendo su condición a una regla general (la mayor). Y como esta regla está a su vez, sometida a la misma búsqueda de la razón, y como es así menester buscar (por medio de un prosilogismo) la condición de la condición, y esto lo más lejos posible, se ve, entonces, que el principio propio de la razón en general (en su uso lógico) es el de encontrar para el conocimiento condicional del entendimiento, lo incondicionado que concluirá su unidad.

Pero esta máxima lógica no puede ser un principio de la razón pura sino a condición de que se admita que si lo condicionado se da, también se dé (es decir, que esté contenido en el objeto y en su conexión) toda la serie de las condiciones subordinadas, serie que, por consiguiente, habrá de ser incondicionada ella misma.

Y bien, tal principio de la razón pura es manifiestamente *sintético,* pues lo condicionado se relaciona sin duda analíticamente con alguna condición, pero no con lo incondicionado. Deben también derivar de ahí diversas proposiciones sintéticas de las que el entendimiento puro nada sabe, puesto que él sólo trata de objetos de una experiencia posible de la cual el conocimiento y la síntesis son siempre condicionados. Pero lo incondicionado, cuando realmente tiene lugar, puede ser examinado en particular en todas las determinaciones que le distinguen de todo lo condicionado, y debe, por consiguiente, dar materia a varias proposiciones sintéticas *a priori.*

Las proposiciones fundamentales que derivan de este principio de la razón pura serán *transcendentes* respecto de todos los fenómenos, esto es, que jamás se podrá hacer de este principio un uso empírico que le sea adecuado. Se distinguirá, pues, enteramente de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es por completo *inmanente*) ya que no tienen otro tema que la posibilidad de la experiencia Y bien, investigar si el principio de que la serie de condiciones (en la síntesis de los fenómenos, o mismo del pensamiento de las cosas en general), se eleva hasta lo incondicionado, tiene o no tiene valor objetivo, y cuales consecuencias derivan de ello para el uso empírico del entendimiento; o más aun, si no hay ningún principio racional de este género dotado de valor objetivo, sino al contrario, una prescripción simplemente lógica que nos lleva en la ascensión hacia condiciones siempre más elevadas, a acercarnos a la integralidad de estas condiciones y a llevar así nuestro conocimiento a la más alta unidad racional posible para nosotros; buscar pues si esta necesidad de la razón, a consecuencia de un mal entendido, ha sido tomada por un principio transcendental de la razón pura postulando temerariamente esa integralidad absoluta de la serie de las condiciones en los objetos mismos, y, en este caso, preguntarse cuáles son los errores y las inducciones que se pueden deslizar en los razonamientos cuya premisa mayor está tomada de la razón pura (y, acaso, sea más una petición que un postulado) que se elevan de la ex-

periencia a sus condiciones, he aquí cuál será nuestro objeto en la dialéctica transcendental que desarrollaremos desde ahora, partiendo de sus fuentes profundas escondidas en la razón humana. La dividiremos en dos partes principales, de las que la primera tratará de los *conceptos transcendentales* de la razón pura, y la segunda, de sus *razonamientos transcendentes* y *dialécticos*.

LIBRO I

DE LOS CONCEPTOS DE LA RAZÓN PURA

Sea lo que fuese de la posibilidad de los conceptos sacados de la razón pura, esos conceptos no son simplemente reflexionados, sino que son concluídos. Los conceptos del entendimiento son también concebidos *a priori* anteriormente a la experiencia y en vista de la experiencia, pero no contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos en cuanto estos últimos deben pertenecer necesariamente a un conocimiento empírico posible. Ellos solos hacen posibles el conocimiento y la determinación de un objeto. Proporcionan, pues, la materia primaria para las conclusiones y no hay en absoluto antes de ellos conceptos *a priori* de objetos de los que podrían ser concluídos. Por el contrario, su realidad objetiva se funda únicamente en que, constituyendo la forma intelectual de toda experiencia, es siempre menester que se pueda mostrar su aplicación en la experiencia.

Pero la sola expresión de concepto racional nos muestra anticipadamente que ese concepto no se deja encerrar en los límites de la experiencia. Se refiere, en efecto, a un conocimiento del cual todo conocimiento empírico es sólo una parte (y, quizás al conjunto de la experiencia posible o de su síntesis empírica), y, además, también para este conocimien-

to, no es jamás plenamente suficiente una experiencia real aunque ella siempre forme parte de él. Los conceptos racionales sirven para *comprender* como los conceptos intelectuales sirven para *entender* (las percepciones). Puesto que encierran lo incondicionado, se relacionan con alguna cosa en la que entra toda experiencia pero que jamás es por sí misma un objeto de la experiencia, alguna cosa a la que nos conduce la razón en las conclusiones que ella saca de la experiencia, y según la cual ella estima y mide el grado de su uso empírico, pero que no constituye nunca un miembro de la síntesis empírica. Si esos conceptos tienen, sin embargo, un valor objetivo, pueden ser llamados *conceptus ratiocinati* (conceptos exactamente concluídos); en caso contrario, son por lo menos obtenidos subjetivamente por una apariencia de deducción y se les puede llamar *conceptus ratiocinantes* (conceptus sofísticos). Pero como esto no puede ser explicado sino en la parte consagrada a los razonamientos dialécticos de la razón pura, no podemos tomarlo aquí en consideración. A manera de anticipación, sin embargo, digamos que así como hemos llamado categorías a los conceptos del entendimiento puro, designaremos con un nombre nuevo los conceptos de la razón pura: los llamaremos ideas transcendentales y ahora explicaremos y justificaremos esta denominación.

PRIMERA SECCIÓN

DE LAS IDEAS EN GENERAL

A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, el pensador se encuentra a menudo embarazado al buscar una expresión que traduzca exactamente su pensamiento, y a falta de tal expresión, no puede expresarse de manera inteligible ni para los otros ni, lo que es aún peor, para sí mismo. Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar en las lenguas y esta pretensión raras veces tiene éxito. Antes de recurrir a este medio extremo, es prudente explorar alguna lengua muerta y erudita para ver si no se encuentra en ella esa idea con la expresión que le corresponde; y aun cuando el uso antiguo de esa expresión se hubiese hecho incierto por falta de su autor, es mejor, sin embargo, restablecer el sentido que le era propio (debiéndose dejar en duda la cuestión de saber si antes se le daba exactamente el mismo sentido) que perder todo únicamente porque uno se torna ininteligible.

Por eso, si para expresar un concepto dado no se encuentra en cierto modo más que una sola palabra que, en su acepción ya recibida, sea exactamente adecuada a ese concepto que es muy importante distinguir de otros conceptos análogos, resulta prudente no ser pródigo con él y no emplearlo simplemente para variar sus expresiones, usándolo como sinónimo en

vez de otros términos, sino que se ha de conservar cuidadosamente su significación particular. Si no se procede de este modo ocurre fácilmente, del hecho de que la expresión, en lugar de ocupar especialmente la atención se pierde en una multitud de otras de sentido muy diferente, que se pierda también el pensamiento que sólo pudo conservar la expresión.

Platón se servía de la palabra *idea* de tal modo que se ve que él entendía con ella alguna cosa que no solamente no deriva jamás de los sentidos, sino que también sobrepasa en mucho los conceptos del entendimiento, de los que se ha ocupado Aristóteles, puesto que jamás se ha encontrado en la experiencia algo que corresponda a ese concepto. Las ideas son para él arquetipos de las cosas mismas y no simplemente llaves para experiencias posibles, como las categorías. En su opinión, derivan ellas de la razón suprema, de donde han pasado a la razón humana, la cual ya no se encuentra más en su estado originario, sino que se ve por el contrario en la necesidad de tomarse la pena de recordar por medio de la reminiscencia (que se llama la filosofía), sus antiguas ideas hoy fuertemente oscurecidas. No quiero emprender aquí una búsqueda literaria para determinar el sentido que el gran filósofo adjudicaba a su expresión. Solamente señalo que tanto en los escritos como en la conversación corriente nada hay de extraordinario en que gracias a la comparación de los pensamientos que sobre un objeto ha expresado un autor, se le comprenda hasta mejor de lo que él mismo se ha

comprendido por no haber determinado suficientemente su idea y por haber sido llevado así a hablar o pensar en modo contrario a su propio designio.

Platón advertía muy bien que nuestra facultad de conocimiento siente una necesidad mucho más elevada que la de deletrear simplemente los fenómenos, según las leyes de la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia; advertía que nuestra razón se eleva naturalmente a conocimientos demasiado altos para que un objeto que la experiencia es capaz de dar pueda corresponderles jamás, sin que no por eso tuviesen menos su realidad y dejasen de ser simples quimeras.

Platón encontraba sobre todo ideas en todo aquello que es práctico (1), esto es, en aquello que descansa sobre la libertad, que de su parte es del número de los conocimientos que son un producto propio de la razón. Quien quisiese encontrar en la experiencia los conceptos de la virtud, o que,

---

(1) Extendía también, es verdad, su concepto a los conocimientos especulativos, por ser solamente puros y dados *a priori* y también a la matemática, aunque ésta no tuviese su objeto en la experiencia posible. No puedo seguirle en ello más de lo que le puedo seguir en la deducción mística de estas ideas o en las exageraciones que le llevaban a hacer de ellas en cierto modo hipóstasis; sin embargo, el lenguaje sublime de que se servía en este campo es perfectamente susceptible de una interpretación más moderada y conforme con la naturaleza de las cosas.

a la manera en que muchos lo han hecho, quisiese tomar como tipo de fuente de los conocimientos lo que jamás puede servir para otra cosa que para ejemplo, haría de la virtud un fantasma equívoco, variable según los tiempos y las circunstancias e incapaz de servir jamás de regla. Cada cual advierte, por el contrario, si se le presenta un cierto hombre como el modelo de la virtud, que es simplemente en su propia cabeza donde se encuentra siempre el verdadero original, al que se compara el pretendido modelo para juzgarlo según el original. Y bien, lo que en este orden se encuentra en uno mismo es la idea de la virtud, y si con relación a esta idea todos los objetos posibles de la experiencia desempeñan el papel de ejemplo (o de pruebas de que lo exigido por el concepto de la razón es en cierta medida realizable) no podrían servirle de arquetipo. Que un hombre jamás actúe de una manera adecuada a lo que contiene la idea pura de la virtud, esto no prueba que haya en esta noción algo de quimérico. Esto no impide, en efecto, que todo juicio sobre el valor o la falta de valor moral sólo sea posible por medio de esta idea; por consiguiente esta idea sirve necesariamente de fundamento a todo progreso hacia la perfección moral, por lejos que nos encontremos de ella a causa de obstáculos que hallamos en la naturaleza humana, obstáculos de los que nos es imposible determinar su grado.

La *República* de Platón se ha hecho proverbial,

como pretendido ejemplo llamativo de una perfección imaginaria que sólo puede tener su asiento en el cerebro de un pensador ocioso, y Brucker encuentra ridícula la aserción del filósofo de que jamás gobierna un príncipe si no participa de las ideas. Pero sería preferible atenerse más a esta idea, y, allí donde ese hombre eminente nos deja sin socorro, iluminarla gracias a nuevos esfuerzos en vez de rechazarla como inútil con el muy miserable y muy vergonzoso pretexto de que ella es irrealizable. Una constitución que tiene por fin *la mayor libertad humana* fundada sobre leyes que permitirían *a la libertad de cada uno subsistir al mismo tiempo que la libertad de los otros*, ya sin hablar de la mayor felicidad posible (pues fluiría por sí misma) ha de ser por lo menos una idea necesaria que debe servir de base, no solamente a los esbozos fundamentales de una constitución civil, sino también a todas las leyes; en ella se ha de hacer abstracción, desde el comienzo, de los obstáculos actuales, los que quizás resulten menos inevitablemente de la naturaleza humana que del desprecio manifestado por las ideas verdaderas en materia de legislación. En efecto, no puede haber nada más dañoso ni más indigno de un filósofo que referirse, como el vulgo, a una experiencia pretendidamente contraria, cuando esa experiencia no habría existido del todo si al tiempo oportuno se hubieran hecho esas instituciones sobre la base de las ideas, y si en vez de esas ideas no hubieran venido

a aniquilar todo buen designio conceptos groseros, precisamente porque eran sacados de la experiencia. Cuanto más la legislación y el gobierno fueran conformes a esas ideas, más raras serían las aflicciones. Y es en un todo razonable afirmar, como lo hace Platón, que si la legislación hubiese estado plenamente de acuerdo con esas ideas no habría aflicción alguna. Y bien, aunque esto jamás pueda producirse, la idea, sin embargo, es en un todo justa, porque toma ese máximo como arquetipo. Y se regula sobre él para aproximar cada vez más la constitución legal de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, por cualquiera que fuese el grado en que la humanidad deba de tenerse y por grande que pueda ser el abismo que necesariamente subsista entre la idea y su realización, nadie puede ni debe determinarla, precisamente porque se trata de la libertad que puede sobrepasar todo límite asignado.

Pero no es simplemente en las cosas donde la razón humana muestra una verdadera causalidad y donde las ideas se hacen causas eficientes de las acciones y de sus objetos, quiero decir en el dominio moral, sino que también en la naturaleza misma ve Platón con razón pruebas que demuestran claramente que las cosas toman su origen de las ideas. Una planta, un animal, el orden regular del mundo, sin duda también todo orden de la naturaleza, muestran claramente que ello sólo es posible según las ideas que sin duda, ninguna criatu-

ra individual, bajo las condiciones individuales de su existencia, concuerda enteramente con la idea de mayor perfección de su especie, del mismo modo que el hombre no es adecuado a la idea de humanidad que en verdad lleva en su alma como arquetipo de sus acciones. Pero, sin embargo, estas ideas serían individualmente, inmutablemente y universalmente determinadas en el entendimiento supremo porque serían las causas originarias de las cosas y solamente el conjunto que forma su conexión del universo sería absolutamente adecuado a la idea que tenemos de él. Fuera de lo que hay de exagerado en la expresión, el acto por el cual el espíritu de este filósofo se ha elevado de la contemplación literal del orden físico del mundo a la conexión arquitectónica de este orden del mundo según fines, es decir, según ideas, ese acto es un esfuerzo que merece el respeto y es digno de ser indicado. Pero en lo concerniente a los principios de la moral, de la legislación y de la religión, donde las ideas hacen posible la experiencia misma del bien, aunque jamás puedan ser enteramente expresadas, tiene ese acto un mérito totalmente particular que sólo se desconoce porque se lo juzga según las mismas reglas empíricas, reglas que deben perder su valor como principios, precisamente en razón de esas mismas ideas. En efecto, respecto de la naturaleza es la experiencia quien nos proporciona la regla y es la fuente de la verdad; pero respecto de las leyes morales, la experiencia, y esto

es importante, es la madre de la apariencia y resulta en alto grado engañoso tomar de *lo que se hace* las leyes de lo que *debo hacer*, y querer así fijarlas.

En vez de todas estas consideraciones cuyo desarrollo conveniente es efectivamente la gloria propia de la filosofía, ocupémonos ahora de un trabajo menos brillante pero que, sin embargo, no carece de méritos. Me refiero a despejar y consolidar el terreno para elevar el majestuoso edificio moral, terreno en el que hay toda suerte de hoyos que la razón en busca de tesoros ha abierto sin provecho a pesar de las buenas intenciones, amenazando la solidez del edificio por construir. El uso transcendental de la razón pura, sus principios y sus ideas, he aquí lo que nos importa conocer ahora con precisión para poder determinar y apreciar justamente la influencia y el valor de la razón pura. Ahora, antes de terminar esta introducción liminar, pido a quienes aman la filosofía, y son más los que pretenden serlo de los que en verdad lo son, en el caso en que se encontraran convencidos de lo que acabo de decir y de lo que se dirá, que tomen bajo su protección la palabra idea en su sentido primitivo para que no se lo confunda con las otras palabras habitualmente usadas para designar toda suerte de representaciones, sin orden preciso alguno y con gran perjuicio de la ciencia. No nos faltan sin embargo términos perfectamente apropiados para cada especie de representación, para que no tengamos

necesidad de usurpar la propiedad de otro. He aquí la escala graduada correspondiente. El término genérico es el de *representación* en general (*representatio*), del cual la representación acompañada de conciencia (*perceptio*) es una especie. Una *percepción* que se refiere únicamente al sujeto como modificación de su estado, es *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Este último es o *intuición* o *concepto* (*intuitus vel conceptus*). La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere a él mediatamente por medio de un signo que puede ser común a muchas cosas. El concepto es empírico o puro, y el concepto puro, en cuanto únicamente tiene su origen en el entendimiento, y no en una imagen pura de la sensibilidad, se llama *noción*. Un concepto sacado de nociones y que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto racional. Una vez que nos encontremos habituados a estas distinciones, no se podrá más tolerar que se llame idea la representación del color rojo, a la que tampoco ha de llamarse noción, porque la noción es un concepto del entendimiento.

DE LOS MÓVILES DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA (1)

Lo esencial de todo valor moral de las acciones está en que *la ley moral sea el determinante inmediato de la voluntad.* Si esta determinación sucede conforme con dicha ley moral, mas sólo merced a un otro sentimiento, cualquiera que sea su índole, sentimiento que hemos de dar por supuesto, para que de por sí llegue a ser una base suficiente de determinación de la voluntad y por consecuencia, no por la ley en sí misma, entonces esta acción tendrá ciertamente *legalidad*, pero no tendrá *moralidad*.

Si por motor (*elater animi*) entendemos la base subjetiva y determinante de la voluntad de un ser cuya razón por su naturaleza no es acorde necesariamente a la ley objetiva, deduciremos: 1) no se pueden atribuir motores a la voluntad divina, mas el motor de la voluntad humana (y, también del ser natural creado por aquel Dios), no puede ser jamás otro que la ley moral, y, en su consecuencia, el fundamento objetivo de determinación será siempre, y por sí mismo a la par, el fundamento suficiente subjetivo determinante de la acción, si no ha de responder ésta solamente a la le-

---

(1) De la *Crítica de la Razón Práctica.*

tra de la ley sin contener en sí el espíritu de la misma.

Vemos así, cómo en el caso de la ley moral y para que ésta proporcione su influjo sobre la voluntad, no tenemos por qué buscar ningún otro motor extraño que pudiera ahorrarnos del de la ley moral, ya que eso, sólo conduciría a una pura hipocresía sin solidez alguna, y como es incluso peligroso el permitir a otros móviles (por ejemplo, el provecho) cooperar con la ley moral aunque sea sólo al lado de ella, tenemos que lo único que nos queda es determinar cuidadosamente de qué manera la ley moral llega a ser móvil, y al serlo, qué es lo que sucede con la aptitud humana de desear como efecto resultante de este fundamento de determinación en dicha facultad. Es como una ley por sí misma y de modo inmediato puede ser fundamento determinante de la voluntad (lo que es la esencia de toda moralidad) es para la razón humana un problema insoluble e idéntico a este otro: cómo es posible una voluntad libre. Tendremos, pues, que indicar *a priori* no ya el fundamento por el que la ley moral en sí misma proporciona un móvil, sino que es lo que, sinedo ella móvil, produce en el espíritu (o por decir mejor, debe producir).

En toda determinación de la voluntad por la ley moral, es lo esencial, que, como voluntad libre, y por tanto, no ya sin la cooperación de toda clase de impulsos sensibles, sino todavía con la ex-

clusión absoluta de todos aquéllos, y con daño de cualquiera inclinación en tanto pueda ser contraria a esa ley, sea determinada sólo por la ley. De este modo, el efecto de la ley moral como móvil es solamente negativo, y por serlo, este móvil, puede ser conocido a priori. Ya que toda inclinación como todo impulso sensible está fundado en el sentimiento negativo sobre el sentimiento (por el daño causado a las inclinaciones) es él, por sí mismo, un sentimiento. Por lo tanto, es posible comprender a priori que la ley moral, como fundamento determinante de la voluntad, producirá un sentimiento ya que causa un perjuicio a todas y cada una de nuestras inclinaciones, sentimiento al que podemos denominar dolor, teniendo así el primero, y posiblemente único caso, en que, por conceptos a priori podemos determinar la relación de un conocimiento (de una razón pura práctica en este caso) con los sentimientos de placer o de dolor. El conjunto de las inclinaciones (que pueden también ser llevadas a un sistema pasadero, y cuya satisfacción se llama felicidad propia) forman la que se llama *egoísmo* (*solip sismus*). Es decir, *el amor de sí mismo,* la excesiva benevolencia para consigo mismo, (*philautia*) o la plena satisfacción de sí mismo (*arrogantia*). El primero de ellos forma el llamado particularmente *amor propio,* y el segundo la *presunción.* La razón pura da al *amor propio* únicamente *daño,* constriñéndole como cosa viva y natural en nosotros, aun antes

de la misma ley moral, a la única condición de armonizar con dicha ley; dándole entonces el nombre de *amor propio racional.* Pero la presunción la destruye por completo, haciendo nulas y desprovistas de todo fundamento a cualquiera de las apetencias de propia estimación que anteceden a su coincidencia con la ley moral ya que es precisamente la certeza de una intención que coincide con esa ley la primera condición de todo valor de la persona (cosa que veremos claramente muy pronto) siendo cualquiera pretensión anterior a ella, falsa y contraria a la ley. La renuncia a la propia estimación, forma parte de las inclinaciones a que la ley moral daña, por cuanto esa propia estimación descansa únicamente en la sensibilidad. Vemos, así, cómo la ley moral vence a la presunción. Mas como esa ley es, no obstante, algo positivo en sí mismo (V. G. la forma de una casualidad intelectual) esto es, de la libertad, tenemos como consecuencia, que al *debilitar* la presunción enfrentándose a la resistencia subjetiva (V. G. nuestras inclinaciones) es a la par un objeto de *respeto* y al derrotarla por completo, esto es humillándola, pasa a ser un motivo de sumo *respeto,* y por consecuencia, el fundamento de un sentimiento positivo, sin origen empírico y que es conocido a priori. Vemos así, que el respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, sentimiento que es el único que nosotros podemos conocer completamente a priori y cuya necesidad podemos saber.

Vimos en el anterior capítulo cómo todo aquello que se presenta antes de la ley moral como objeto de la voluntad, es excluído de los fundamentos determinantes de la voluntad, conocidos con el nombre de bien incondicionado, merced a esa misma ley como primera condición de la razón práctica, y que la simple forma práctica que reside en la eficacia de las máximas para la universal legislación, señala primeramente lo que es bueno en sí y de modo absoluto, y fundamente la máxima de una voluntad que sola es buena en cualquier sentido. Ahora bien, vemos así, nuestra naturaleza propia como seres sensibles que somos, hecha en sí misma de tal manera que la materialización de nuestra facultad de desear (temas de nuestra inclinación ya sea de esperanza, ya de terror) es lo primero que se manifiesta, y nuestro yo, determinable patológicamente, aun siendo mediante sus máximas, inapto totalmente para la legislación universal, se esfuerza no obstante y como si fuera nuestro entero yo, en hacer valer sus pretensiones como primera y originales. Esta inclinación a hacer de sí mismo, según los fundamentos subjetivos de determinación del propio albedrío, el fundamento objetivo determinante de la voluntad general podemos llamarlo el *amor a sí mismo,* el cual, cuando se convierte en legislador y principio práctico incondicionado, se le puede dar el nombre de *presunción.* Ahora bien, la ley moral que solamente es verdaderamente objetiva, (esto es, en cualquier sentido), excluye de

manera total la influencia del amor a sí mismo, sobre el principio práctico supremo, e inflige a la presunción que no como leyes, las condiciones subjetivas del amor a sí mismo, un daño irreparable. Pero, lo que produce daño a nuestra presunción, es a nuestro juicio personal, humillante. Por consecuencia, la ley moral humilla de manera inevitable a todo hombre desde que éste compara la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley. Todo aquello cuya representación *como fundamento de determinación de nuestra voluntad* es humillante para nuestra propia conciencia de nosotros mismos, despertando en nosotros, en cuanto es positivo fundamento de determinación, *respeto* por sí mismo. La ley moral resulta así subjetivamente a su vez un fundamento de respeto. . .

. . . Siendo así como no es móvil para la moralidad el respeto hacia la ley, sino que es la moralidad misma, subjetivamente considerada como móvil, ya que la razón pura práctica, al derribar todas las pretensiones del amor a sí mismo que se oponen a ella, proporciona autoridad a la ley que es ahora la sola en influir. Hay que notar ahora que esto que, así como el respeto es un afecto sobre el sentimiento y por eso sobre la sensibilidad de un ser racional, ese respeto da por impuesta esa sensibilidad y por eso el carácter finito de aquellos seres a quienes impone respeto la ley moral, no pudiendo atribuirse respeto hacia la ley a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad, pa-

ra el que, por esto, no puede ser ésta obstáculo alguno de la razón práctica.

Tal sentimiento (con el nombre de sentimiento moral) está producido por la razón únicamente. No sirve como juez de las acciones ni como fundamento de la ley moral, objetiva misma, sino únicamente para hacer de tal ley en sí mismo, la máxima. ¿Qué nombre, no obstante, pudiera darse que fuera adecuado a ese sentimiento extraño, que no puede compararse con ningún otro patológico? Siendo de una especie tan peculiar, que parece servir únicamente a las órdenes de la razón y aun, mejor dicho, de la razón pura práctica.

El *respeto* se aplica únicamente a personas, jamás a cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros *inclinación,* y siendo animales (p. ej., caballos, perros, etc.) *amor,* o *terror,* como el mar, un volcán, una fiera, pero jamás *respeto.* Una cosa que se aproxima más a este sentimiento es la *admiración,* la cual como la emoción y la estupefacción, puede también aplicarse a cosas, por ejemplo, montañas majestuosas, inmensidad y distancia de los cuerpos del Universo, la fuerza o velocidad de algunos animales, etc. Mas nada de esto es respeto. Un ser humano puede ser para nosotros objeto de amor, terror o admiración, e inclusive de estupefacción, y no por eso ser objeto de respeto. Su buen humor, su valentía o su fuerza, su posición en la sociedad, pueden inspirar sensaciones parecidas, pero el respeto interior hacia él falta aún. Di-

ce Fontenelle: *Ante un gran señor me inclino; mas mi espíritu no se inclina.* Yo añadiría: Ante un hombre humilde pero recto de carácter en tal medida que yo no poseo, *inclinaré mi espíritu,* aun a pesar mío y aunque llevase la frente alta para hacer sentir mi superioridad. ¿Y esto por qué? La ley que me presenta su ejemplo aniquila mi presunción, al comparar mi conducta con esa ley, cuya realizabilidad y cumplimiento veo ante mí demostrada por el hecho. Así bien; aunque mi conciencia señale en mí mismo un mismo grado de rectitud el respeto permanece idéntico en mí. Pues como todo bien en el hombre es siempre defectuoso, la ley aniquila siempre, por medio del ejemplo intuible, mi propio orgullo, para la cual el hombre que ante mí veo y cuya imperfección posible no me es conocida tan bien como la mía, al mostrárseme más claramente, me da una medida. El *respeto* es un *tributo,* que a pesar nuestro, no podemos rehusar; por más que en todo caso podamos abstenernos de manifestarlo de manera externa, sin embargo, no podemos dejar de sentirlo en nuestro interior.

Está tan lejos el *respeto* de ser un sentimiento de *placer,* que sólo a pesar nuestro nos rendimos a él, en consideración a algún ser humano. Tratamos de encontrar algún medio que pueda librarnos de tal peso, algún defecto para así poder soportar nosotros sin daño propio la humillación que semejante ejemplo nos proporciona. Los muertos in-

clusive, y más cuando su ejemplo nos parece imposible de imitar, no están seguros jamás contra tal tipo de crítica. La misma ley moral inclusive, con toda su majestad, no deja de estar expuesta a ese esfuerzo de volverse contra el respeto. ¿Podemos pensar el que haya que atribuir a otra causa el que se trate de hacer descender hasta nuestra íntima inclinación, que el esfuerzo de hacer de dicha ley el precepto preferido de nuestro propio interés bien entendido proceda de otras causas que del deseo de desembarazarse del terrible respeto que de manera tan severa nos muestra nuestra dignidad propia? No obstante, *tan poco dolor* hay en ello, que una vez que se ha dejado la presunción y permitido influjo práctico a aquel respeto no se cansa uno de admirar la grandeza de aquella ley y el alma parece elevarse en idéntica medida en que ve elevarse la santa ley sobre sí y sobre su débil naturaleza. Cierto es que talentos privilegiados y una proporcionada actividad a ellos pueden asimismo producir respeto o un sentimiento parejo a éste, y es así mismo conveniente dedicárselo y parece entonces como si la admiración fuera idéntica a aquella sensación. Mas si miramos más de cerca, notaremos cómo queda incierto siempre la parte que la habilidad tiene en el talento innato, y cuánto mediante el trabajo propio tiene la cultura, resultando que la razón nos presenta dicha habilidad como resultado de la cultura, y por tanto, como mérito que rebajara sensiblemente nuestra presun-

ción, y o por un lado nos reconviene sobre ello, o bien nos hace seguir tal ejemplo en la manera que nos es propio. No es así simple admiración, el respeto que nosotros mostramos a semejante persona, (exactamente a la ley que nos presenta su ejemplo), lo que se ratifica así mismo, por el hecho de que el conjunto común de los aficionados, cuando piensan haberse dado cuenta del carácter de un ser semejante (por ej. Voltaire), pierde todo respeto hacia él; mas el sabio verdadero lo siente siempre, cuando menos desde el punto de vista de sus talentos, ya que él mismo está dedicado a una ocupación u oficio que hace de su imitación, y en cierto modo, una ley.

Es pues el respeto hacia la ley moral el único, y al par el móvil moral indudable, como es así mismo, este sentimiento quien no se dirige a ningún objeto más que sólo por tal fundamento. Determina la ley moral, primero inmediata y objetivamente la voluntad en el juicio de la razón; la libertad, cuya causalidad es únicamente determinable por la ley, consiste, no obstante en que precisamente reduce todas las inclinaciones y, por lo mismo, la apreciación de la persona misma, al estado de observar la ley pura. Tal reducción tiene su efecto sobre el sentimiento y causa sensación de dolor, que puede conocerse a priori, partiendo de la ley moral. Mas como ella en tal sentido, es un efecto *negativo* que, en tanto nacido del influjo de una razón pura práctica, causa daño de manera

principal a la actividad del sujeto en cuanto son las inclinaciones con los fundamentos de determinación del mismo, y por esto, a la opinión que de su valor personal tiene (que sin su concordancia con la ley moral queda reducido a la nada) resultando por ello, que el efecto de tal ley sobre el sentimiento es únicamente humillación que, si bien podemos comprender a priori, no podemos, sin embargo, conocer en ella la fuerza de la ley puramente práctica como tal motor, sino únicamente como oposición frente a los motores de la sensibilidad. Mas como la tal ley, no obstante y de manera objetiva, esto es, en la representación de la razón pura, es el fundamento inmediato de determinación de la voluntad y, por lo tanto, únicamente en relación a la pureza de la ley es como se verifica dicha humillación, tenemos que el retraimiento de las pretensiones de la estimación moral de sí mismo, esto es, la humillación del lado sensible, es una elevación de la estimación moral, o sea práctica de la ley misma, del lado intelectual es a su vez en una palabra, respeto hacia la ley, y por consecuencia, un sentimiento según su causa intelectual positiva, que es conocida a priori. Ya que toda disminución de los obstáculos de una actividad es fomento de la actividad misma. Mas el reconocimiento de la ley moral es la conciencia de una actividad de la razón práctica teniendo su origen en fundamentos objetivos, que no exterioriza su efecto en acción sólo porque lo impiden causas

objetivas (patológicas). Vemos así, cómo el respeto hacia la ley moral ha de ser considerado como efecto positivo aunque indirecto, de dicha ley sobre el sentimiento, por cuanto ésta debilita la influencia contrariante de las inclinaciones por la humillación de la presunción, y, por lo tanto, ha de ser considerado como fundamento subjetivo de la actividad, mejor dicho como móvil para la observación de la ley moral y como fundamento para máximas de un modo de vivir conforme a ella. Del concepto de un móvil, surge el de un interés, que jamás se atribuye a un ser que no tenga razón, y significa: un *móvil* de la voluntad *en cuanto es representado por la razón* . . .

. . . La ley que exige, y además inspira dicho respeto, no es otra, como vemos, que la ley moral (ya que ninguna otra excluye al total de las inclinaciones del influjo inmediato de éstas sobre la voluntad). La acción, que es práctica objetivamente según esa ley, con exclusión total de todos los fundamentos de determinación por inclinación, se llama deber, el que, por esta exclusión, contiene ese su concepto *compulsión* práctica, es decir, determinación a acciones por muy a disgusto que sucedan. El sentimiento que nace de la conciencia de esa compulsión no es patológico, como el que fuese causado por un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, esto es, posible mediante una precedente (objetiva) determinación de la voluntad y causalidad de la razón. Tenemos así, cómo *sumisión* a una

ley, esto es, a una orden (que señala coacción para el sujeto afectado sensiblemente) no contiene placer, sino más bien en dicha medida dolor en la acción en si. Mas, por el contrario, como dicha coacción está llevada a cabo únicamente por la legislación de la *propia* razón, contiene en sí al mismo tiempo *elevación* y el efecto subjetivo en el sentimiento, en tanto su sola causa es la razón pura práctica, puede llamarse simplemente por lo tanto *aprobación de sí mismo* en consideración a la última, ya que se sabe uno determinado a ello, sin ningún interés, solamente por la ley y teniendo uno conciencia en adelante de un interés en todo distinto, producido subjetivamente de esta manera, y que es puro práctico y *libre*: poner dicho interés en una acción conforme al deber, no es cosa que posiblemente una inclinación aconseje, sino que la razón manda de manera absoluta por conducto de la ley práctica y produce también de manera real, y por lo tanto toma un nombre perfectamente peculiar, esto es: el de respeto.

El concepto del deber, pide pues, a la acción *objetivamente,* la concordancia con la ley, mas a la máxima de la acción, *subjetivamente,* el respeto hacia la ley, como único modo de determinar la voluntad por medio de la ley. Y sobre esto descansa la diferencia de haber obrado en conciencia *conforme al deber y por el deber,* esto es, por respeto a la ley siendo lo primero posible aun cuando los fundamentos de determinación de la voluntad hu-

bieran sido solamente las inclinaciones; lo segundo, no obstante (la moralidad), el valor moral tiene que ser exclusivamente puesto en la acción cuando ocurra por el deber, esto es, por la ley únicamente.

Es de la máxima importancia en la totalidad de los juicios morales poner atención con toda exactitud en el principio sujetivo de la totalidad de las máximas para que la moralidad de las acciones se ponga en la necesidad de aquéllas, por deber, y por respeto hacia la ley, no por inclinación o amor a aquello que deben producir las acciones. Para todos los seres racionales creados, es la necesidad moral compulsión, esto es, obligación y toda acción fundada sobre ella ha de representarse como deber, y no como un modo de conducirse, amado ya por nosotros mismos, o que pueda llegar a serlo. Como si alguna vez pudiéramos llevar esto hasta el estado de que, sin el respeto hacia la ley, al cual está unido el temor o al menos la aprensión de faltarla, pudiéramos, como la elevada divinidad que está más allá de toda dependencia, arribar alguna vez por nuestros propios medios, y por así decirlo, merced a una coincidencia, cambiada en naturaleza nuestra y jamás destruída, entre la ley moral y la voluntad (la que, por esto, ya que jamás estaríamos tentados de infidelidad hacia ella, podría finalmente dejar de ser mandato para nosotros a que tomaremos posesión de una *santidad* de nuestra voluntad.

Es la ley moral, en efecto, con respecto a la voluntad de un ser totalmente perfecto, santidad, pero para un ser razonable y finito, una ley de *deber*, de compulsión moral, determinante de la acción de ese ser por medio de *respeto* hacia esa ley y por veneración de su deber. No debe ser otro principio subjetivo admitido como motor; ya que de otro modo puede, es verdad, suceder la acción como prescribe la ley, mas como, si bien conforme al deber, no ha sucedido, sin embargo, por deber, tenemos de esto, que la intención, que es, no obstante, de lo que justamente se trata en esta legislación, no es moral.

Muy bello es hacer el bien a los hombres, por amor y compasión hacia ellos, o mantenerse justo por amor al orden, pero no es ésta todavía la máxima moral legítima de nuestra conducta, adecuada a nuestra situación entre seres racionales, *como hombres,* si nosotros pretendemos a modo, por así decirlo, de voluntarios, de elevarnos orgullosamente ilusionados por cima del pensamiento del deber y queriendo hacer, independiente del mandato, y solamente por propia satisfacción, aquello para lo que no es necesario ningún mandato. Estamos nosotros sometidos a una disciplina de la razón y en todas nuestras máximas de subordinación bajo aquélla, no debemos olvidar el que no podemos quitarle nada ni disminuir en la menor cosa la autoridad de la ley, por más que ésta se la dé a nuestra propia razón con ilusión egoísta,

situando el fundamento de la determinación de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley, no obstante, en otro sitio que en la ley misma y el respeto hacia esa ley. Obligación y deber, son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Somos nosotros, es cierto, en un reino de la moralidad, legisladores, reino, éste, posible por la libertad, dado por la razón práctica a nuestro respecto, mas, no obstante al mismo tiempo somos súbditos y no los jefes del mismo, y el desconocer la inferioridad de nuestra posición inferior, como criaturas, y la rebeldía de la presunción contra la autoridad de la santa ley, es ya un apartarse de la misma, conforme a su espíritu, por más que estuviese cumplida la letra.

A pesar de esto, sin embargo, concuerda muy bien la posibilidad del mandato siguiente: *Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo.* Pues este mandamiento, exige como tal, respeto hacia una ley *que ordena amor* y no deja de arbitraria elección el hacerse de él, un principio. Mas el amor de Dios como la inclinación (amor patológico) no es posible, al no ser ningún objeto de los sentidos. Si bien es posible, idéntico amor hacia los hombres, no puede, sin embargo, ser objeto de orden, pues no reside en la facultad de ningún hombre amar a alguien por mandato solamente. Tenemos así, que todo este núcleo de leyes se refiere solamente *al amor práctico.* Dentro de

esta significación amar a Dios, quiere decir: cumplir con gusto sus mandatos: amar al prójimo quiere decir, cumplir con gusto todos los deberes con respecto a él. Mas el mandato que hace una regla de esto, no puede tampoco mandar que se tenga tal disposición de ánimo, en acciones conformes al deber, sino sólo que se tienda hacia ella. Ya que un mandato de que se deba hacer algo con *gusto* es contradictorio en sí mismo, dado que, cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si tuviésemos además conciencia de hacerlo con gusto, sería completamente innecesario un mandato sobre ello, y si en verdad lo hacemos, mas no con gusto precisamente, sino únicamente por respeto hacia la ley un mandato que hace entonces precisamente de ese respeto el motor de la máxima, actuaría exactamente en contra de la disposición de ánimo mandada. Aquella ley de todas las leyes, da pues, como todo precepto moral del Evangelio, en toda su perfección la disposición moral de ánimo, como también, en cuanto es un ideal inasequible en su santidad, para toda criatura, es el prototipo, no obstante, hacia el cual debemos tender nosotros a aproximarnos e igualarlo en un progreso ininterrumpido, más infinito. Si alguna vez pudiese un ser racional llegar a cumplir totalmente gustoso las leyes morales, significaría esto, tanto como no hallarse en él ni la posibilidad siquiera de un deseo que le empujase a apartarse de ellas, ya que superar un deseo tal cues-

ta siempre en el sujeto sacrificio; es necesario, pues, coacción sobre sí mismo, es decir, íntima constricción a lo que no se hace totalmente con gusto. Mas a este grado de disposición moral de ánimo, no puede llegar jamás una criatura...

...Pueden perfectamente alabarse acciones de otros, sucedidas con sacrificio y sólo por el deber, dándoles el nombre de *nobles* y *sublimes*, aunque solamente, no obstante, en cuanto existan indicios que permitan suponer que han sucedido en su totalidad por respeto a su deber y no por impulso del corazón. Mas si se desean como ejemplo a seguir, deben usarse de modo absoluto el respeto al deber como motor (como único sentimiento moral verdadero), precepto sagrado, que no permite al amor propio vanidoso jugar con impulsos patológicos (en cuanto son análogos a la moralidad) ni envanecerse de un valor *meritorio*. Investigando bien, encontraremos para todas las acciones que son dignas de alabanza, una ley del deber que *ordena* y no permite depender de nuestro capricho lo que pudiera ser agradable a nuestra inclinación. Es ese el modo único de representación que forma el alma moralmente, ya que es el solo capaz de principios firmes determinados exactamente.

Si es el *misticismo*, en la significación más generalizada, un paso emprendido conforme a principios, más allá de la humana razón, es el *misticismo moral*, entonces rebasar los límites que la razón pura práctica pone a la humanidad, prohi-

biendo poner el fundamento subjetivo de determinación de las acciones conformes con el deber, esto es, el móvil moral de éstas en otra parte que no sea la ley misma, y en la disposición del ánimo que es así traída a la máxima en otra parte, que no sea el respeto hacia aquella ley, ordenando, por lo tanto, hacer del pensamiento del deber, que deshace toda *arrogancia* como toda vana *philautia,* el más alto *principio de vida* de toda moralidad en el hombre.

Si es esto así, no solamente los novelistas o educadores sentimentales (por mucho cuidado que pongan en apartarse de la sensiblería), sino hasta filósofos a veces, los más severos inclusive, los estoicos, han introducido *misticismo moral,* en lugar de la árida, pero sabia disciplina de las costumbres, por más que el misticismo de los últimos era más heroico, y el de los primeros de materia más insípida y blanda; y podemos, sin hipocresía, repetir toda la verdad de la doctrina moral, del Evangelio que es éste el primero que, por la pureza del principio moral, mas al mismo tiempo por la acomodación del mismo con las limitaciones de los seres finitos, ha sometido a la disciplina de un deber puesto ante sus ojos toda la buena conducta del hombre, sin dejarlas extraviarse con unas perfecciones morales soñadas, y ha puesto las limitaciones de la humildad (esto es, del conocimiento de sí mismo) al amor propio y a la presunción, que gustosamente desconocían sus límites.

¡Deber! Nombre grande y sublime, tú que no encierras en ti nada amable que lleve en sí halago y lisonja, que pides sometimiento, no obstante, sin amenazar con nada que inspire animadversión en el ánimo ni lo asuste para violentar la voluntad, tú que sólo escribes una ley que encuentra acceso por sí misma en el ánimo, y que sin embargo conquista pese a nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien enmudecen todas las inclinaciones, aun cuando obren contra ti en secreto, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde está la raíz de tu noble linaje, que orgullosamente rechaza todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la que es condición necesaria que preceda aquel valor que únicamente los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser por menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte que es del mundo de los sentidos), lo que le une con un orden de cosas que únicamente puede pensar el entendimiento y que, al par, tiene bajo de sí todo el mundo de los sentidos, y con este la existencia determinable empíricamente del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que únicamente es adecuado a tales leyes incondicionadas prácticas, como la moral). No es otra cosa que la *personalidad*, esto es, la independencia y libertad del mecanismo de toda naturaleza, considerada esa libertad, no obstante, al mismo tiempo como la facultad de un ser que se encuentra sometido a

leyes puras prácticas peculiares, esto es, dadas por su razón propia, la persona, pues, sometida a su propia personalidad, como perteneciente al mundo de los sentidos que es, en tanto y al mismo tiempo pertenece al mundo de la inteligencia; no es de admirar entonces que, al pertenecer el hombre a estos dos mundos, considere su propio ser, relacionándolo con su segunda y más alta determinación, siempre con veneración y con sumo respeto para las leyes del mismo.

Fúndase en este origen varias expresiones que muestran el valor de los objetos, conforme a ideas morales. Es *santa* (inviolable) la ley moral como tal. Es verdad que el hombre se encuentra bastante alejado de la santidad; mas la *humanidad* en su persona ha de serle santa. Sobre toda la creación puede todo lo que se desee y sobre lo que se tenga alguna influencia, ser empleado también mas *sólo como medio;* pues solamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo.* Es efectivamente él, el sujeto de la ley moral, que gracias a la autonomía de su libertad, es santa. Es precisamente por ella, porque toda voluntad, inclusive la propia, de toda persona, dirigida sobre ella misma, se encuentra limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, esto es, no someterlo a cualquiera intención que no sea posible, conforme a una ley que pueda tener su origen en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no utilizar jamás éste como medio únicamente, sino

y al mismo tiempo también como fin. Tal condición la agregamos nosotros con razón, hasta a la voluntad divina, en consideración de los seres racionales en el reino de las criaturas, ya que se funda en la personalidad de los mismos, por lo que son tan sólo fines en sí mismos.

Tal idea de la personalidad que hace nacer el respeto mostrando a nuestra vista lo sublime de nuestra naturaleza (conforme a su determinación), permitiéndonos notar a la par la ausencia de conformidad de nuestra conducta con ella y deshaciendo por lo tanto la presunción, es normal y sencillo de comprender aun para la razón humana más simple. Todo hombre, aun no completamente honrado, no ha comprobado que si se ha abstenido a veces de una mentira, por pequeña que fuere y que le hubiera librado de algún enojoso asunto o que hubiera podido serle útil a alguien, ha sido únicamente para poder tener el derecho de mirarse a sí mismo sin despreciarse. A un hombre honesto, en la más grande desgracia de su vida, desgracia que hubiera evitado solamente con pasar por encima del deber, ¿no le mantiene recto, la conciencia de haber conservado su dignidad honrando a la humanidad en su persona, de no tener motivo para avergonzarse de sí y evitar el espectáculo interior de su examen interior? No es felicidad este consuelo, ni acaso la más pequeña parte de ella. Ya que nadie desea semejante ocasión, ni la vida inclusive y en semejante circunstancia es deseable. Pero co-

mo él vive no puede soportar el ser a sus propios ojos indigno de la vida. Es pues, esta calma interior, negativamente si consideramos todo lo que puede hacer agradable la vida; consiste en evitar el riesgo de bajar en valor personal, tras que el de su estado ha sido ya por él abandonado totalmente. Es el resultado hacia algo totalmente diferente que la vida, en comparación y oposición con lo que, aquella con todo su bienestar, no tiene, sin embargo, valor alguno. El deber es el único motivo de su existencia, no porque encuentre en su vida el más pequeño placer.

Así es la naturaleza del móvil verdadero de la razón pura práctica; no es otro que la misma ley moral pura, en tanto nos hace comprender la elevación de nuestra propia existencia suprasensible y provoca de manera subjetiva, en los hombres que poseen conciencia al par de su existencia sensible de la dependencia, a ella unida, de su naturaleza patológicamente afectada por eso, respeto hacia su elevada determinación. Pueden asociarse, ahora bien, con este móvil, tantos alicientes y placeres de la vida que así mismo y solo por esta causa, la elección más prudente de un razonable *epicúreo* que reflexiona sobre el bien mayor de la vida, recaerá siempre sobre la buena conducta moral y es también digno de aconsejarse la unión de esta visión de un goce alegre de la vida con aquella causa motora suprema, que ya por sí solo es determinante suficiente; más sólo para mantener el equilibrio con

las redes atractivas que sabe mostrar el vicio, del otro lado, y para colocar allí la fuerza propiamente motora, ni aun en su más mínima parte, cuando se trata del deber. Esto sería, pues, tanto como querer malear la disposición moral del ánimo en su manantial. No tiene nada que ver con el goce de la vida, la majestad del deber; aquélla tiene su ley propia y su tribunal propio también y por más que se quiera agitarlas juntas para mezclarlas y darles por así decirlo como medicinas para el alma enferma, en seguida se separan, no obstante por sí mismas; y si no lo hacen, la primera no obra; mas por más que la vida física ganase alguna fuerza con ello, desaparecería, sin embargo, la vida moral sin salvación.

INTRODUCCIÓN (1)

1. *De la división de la filosofía*

Cuando se considera la filosofía en cuanto ella proporciona mediante conceptos los principios del conocimiento racional de las cosas (y no simplemente, como la lógica, principios de la forma del pensamiento en general, haciendo abstracción de los objetos), se la divide comúnmente en teórica y práctica, y se tiene perfectamente razón en hacerlo. Mas ahora es necesario que también los conceptos que asignan su objeto a los principios de este conocimiento racional, sean específicamente diferentes; porque de otro modo no se justificaría una división, la que supone siempre una oposición de los principios del conocimiento racional propios de las diversas partes de una ciencia.

Pero no hay sino dos especies de conceptos, que admiten otros tantos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos: los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad. Y puesto que los primeros hacen posible el conocimiento teórico, mediante principios a priori, y el segundo en cambio no contiene ya en su dicho concepto en este sentido más que un principio negativo (de la simple oposición) mientras establece por la determi-

(1) De la *Crítica del Juicio.*

nación de la voluntad principios extensivos que por eso se llaman prácticos. Y por eso la filosofía se divide con razón en dos partes; diversas del todo en cuanto a los principios. Estas partes son la filosofía teorética en cuanto filosofía de la naturaleza, y filosofía práctica en cuanto filosofía moral (porque así se llama la legislación práctica de la razón fundada sobre el concepto de la libertad). Pero hasta ahora una gran confusión ha dominado en el uso de estas expresiones por la división de los diversos principios, y también en la filosofía: se identificaba lo que es práctico según los conceptos de la naturaleza con lo que es práctico según los conceptos de la libertad. Y así bajo dicha dominación de la filosofía teórico-práctica se hacía una división con la que efectivamente no se dividía nada, puesto que las dos partes podían tener los mismos principios.

La voluntad en cuanto facultad de desear, es una de las varias causas naturales que hay en el mundo, la que opera según conceptos; y todo lo que es representado por una voluntad como posible (o necesario), se llama prácticamente posible (o necesario); para distinguirlo de la posibilidad o necesidad física de un efecto, del cual la causa no se determina según conceptos, sino, como en la materia inanimada, por el mecanismo, y, en los animales, por el instinto). Ahora en lo que se refiere a lo práctico se deja indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad,

sea un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Pero esta última distinción es esencial, puesto que si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios serán técnico-prácticos; si en cambio es un concepto de la libertad, serán ético-prácticos; y tratándose de la división de una ciencia racional únicamente de esa distinción de objetos cuyo conocimiento requieren principios diferentes, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (en cuanto doctrina de la naturaleza), y los segundos en cambio constituirán sólo ellos la segunda parte, esto es la filosofía práctica (en cuanto doctrina de las costumbres).

Todas las reglas técnico prácticas (las del arte y de la habilidad en general, y también de la prudencia en cuanto a la actitud que influye sobre los hombres y sobre su voluntad), por el hecho de que sus principios reposan sobre conceptos, deben ser incluídas entre los corolarios de la filosofía teorética. Esto en virtud de que se refieren sólo a las posibilidades de las cosas según conceptos de la naturaleza, los cuales son solamente los medios que para tal fin han de buscarse en la naturaleza, sino también la voluntad (como facultad de desear y en consecuencia como facultad natural) en cuanto puede ser determinada en modo conforme a esas reglas de los motivos naturales). Tales reglas prácticas no se llaman leyes (como las leyes físicas)

sino solamente preceptos; y esto porque la voluntad no está solamente bajo el concepto de la naturaleza sino también bajo el de la libertad, en relación con la cual sus principios se llaman leyes, y junto con sus consecuencias constituyen por sí solas la segunda parte de la filosofía, esto es la práctica.

A dicho modo que la solución de los problemas de la geometría pura no pertenece a una parte especial de esta ciencia, y así como la agrimensura no merece el nombre de geometría práctica, como una segunda parte de la geometría en general y distinta de la geometría pura, así y con más razón no debe ser considerada como una parte práctica de la ciencia de la naturaleza el arte mecánica o química de las experiencias o de las observaciones y en fin no deben ser considerados como filosofía práctica la economía doméstica, la agricultura, la política, el arte de conducirse en sociedad, los principios de la dietética ni tampoco la doctrina general de la felicidad y el arte de frenar las inclinaciones y reprimir los afectos en vista a la felicidad misma; cosas todas estas que constituyen la segunda parte de la filosofía en general. Todas ellas de hecho no contienen más que reglas de la habilidad, por consiguiente técnico prácticas, destinadas a producir un efecto, que es posible según los conceptos naturales de las causas y efectos. Esos conceptos pertenecen a la filosofía teórica y dichas reglas entran como corolario en la filosofía teorética o ciencia de

la naturaleza y no pueden pretender un puesto en una filosofía especial que se llame práctica. Por el contrario, los preceptos éticos prácticos, que se fundan enteramente sobre el concepto de la libertad y excluyen toda participación de la naturaleza en la determinación de la voluntad, constituyen una especie del todo particular de los preceptos, los cuales como las reglas que obedecen la naturaleza se llaman simplemente leyes, pero no reposan como éstas, sobre condiciones sensibles aunque sí sobre un principio supra-sensible y forman por sí solos, junto a la parte teorética de la filosofía, otra parte bajo el nombre de filosofía práctica.

Se ve de ahí que un conjunto de preceptos prácticos dados por la filosofía no constituye una parte especial de la filosofía misma, junto a la parte teórica por el solo hecho de que sean prácticos; esto en virtud de que podrían ser prácticos igualmente, si sus principios (como reglas técnico-prácticas) fuesen obtenidos del conocimiento teorético de la naturaleza; es menester en cambio que su principio no sea derivado del concepto de la naturaleza, que siempre tiene por condiciones datos sensibles y repose por consiguiente sobre lo supra-sensible, donde sólo se hace conocer mediante leyes formales el concepto de la libertad; y por consiguiente es menester que los conceptos sean ético-prácticos, esto es que no sean solamente preceptos y reglas relativas a este o aquel fin sino leyes sin referencia precedente a fines e intenciones.

2. *Del dominio de la filosofía en general.*

En la medida en que se extiende la aplicación de los conceptos a priori se extiende igualmente el uso de nuestra facultad de conocer según principios, y por consiguiente la filosofía.

Pero el conjunto de todos los objetos a que se refieren esos conceptos para dar si es posible un conocimiento, puede ser dividido según la valla suficiencia o insuficiencia de nuestras facultades respecto de tal fin. Los conceptos tienen un campo propio en cuanto son referidos a objetos, prescindiendo de la posibilidad del conocimiento de los objetos mismos; y este campo está determinado únicamente por la relación de su objeto con nuestra facultad de conocer en general. La parte de este campo en el que es posible para nosotros el conocimiento, es para esos conceptos y para la facultad de conocer requerida un territorio. La parte del territorio en que esos conceptos son legislativos es dominio de ellos y de la correspondiente facultad de conocer. En cambio los conceptos de la experiencia si bien tienen su territorio en la naturaleza que es el conjunto de todos los objetos del sentido, no tienen ningún dominio, pues tienen allí solamente su domicilio. Eso en virtud de que esos conceptos si bien están formados según leyes no son legislativos y las reglas a que dan fundamento son empíricas y contingentes.

Toda nuestra facultad de conocer tiene dos do-

minios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad; mediante los dos, es ella legislativa a priori. Y bien, la filosofía se divide también, como esa facultad, en teórica y práctica. Pero el territorio sobre el cual se funda su dominio y sobre el cual se ejerce su legislación, es siempre sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto sólo son considerados como simples fenómenos; pues de otro modo no se podría pensar legislación alguna del intelecto en relación a tales objetos.

La legislación mediante conceptos naturales se produce por obra del intelecto, y es teórica. La legislación mediante el concepto de libertad es dada por la razón, y es puramente práctica. Sólo en el campo práctico puede la razón ser legislativa: en relación al conocimiento teórico (de la naturaleza) sólo puede ella deducir de leyes dadas (en cuanto es conocedora de leyes mediante el intelecto) consecuencias, que deben sin embargo permanecer siempre dentro de los límites de la naturaleza. Pero, a la inversa, la razón no es legislativa en cualquier parte en que hay reglas prácticas, pues éstas pueden ser también técnico-prácticas.

El intelecto y la razón tienen entonces dos legislaciones diferentes sobre un solo y mismo territorio de la experiencia, sin que ninguna pueda perjudicar a la otra. Así como el concepto de la naturaleza tiene poco influjo sobre la legislación proporcionada por el concepto de libertad, así este úl-

timo turba poco la legislación de la naturaleza. La posibilidad de concebir por lo menos sin contradicción, la coexistencia de las dos legislaciones y de las facultades relativas en el mismo sujeto, fué demostrada en la crítica de la razón pura, que anuló las objeciones que se le hacen a favor de la ilusión dialéctica.

Pero estos dos diversos dominios que se limitan perpetuamente —no ciertamente en sus legislaciones, pero sí en sus efectos en el mundo sensible—, no pueden constituir uno sólo, y esto en mérito a lo siguiente: el concepto de la naturaleza bien puede representar sus objetos en la intuición, pero no como cosas en sí, sino sólo como fenómenos; el concepto de la libertad, en cambio, puede representar su objeto como cosa en sí, pero no en la intuición. Por consiguiente ninguno de los dos puede ofrecer un conocimiento teórico de su objeto (y del sujeto pensante tampoco) como cosa en sí, esto es de lo supra sensible, cuya idea se debe anteponer como base de la posibilidad de todos esos objetos de la experiencia, pero por sí misma no puede sin embargo ser elevada y extendida hasta hacer uno de ella un conocimiento.

Hay, entonces, un campo ilimitado y también inaccesible a toda facultad de conocer, esto es, el campo de lo supra sensible, donde no encontramos un territorio para nosotros y en el cual no podemos tener por consiguiente un dominio de conocimiento teórico, ya sea por los conceptos del inte-

lecto como tampoco por los de la razón; un campo que debemos rellenar, sin embargo, de ideas para ventaja de nuestro teórico tanto como del práctico de la razón, mas sin poder dar a estas ideas, en relación con las leyes que derivan del concepto de la libertad, otra realidad que una realidad práctica: con esto nuestro conocimiento teórico no se extiende de ningún modo hasta lo supra sensible.

Ahora bien, a pesar de que halla un abismo inconmensurable entre el dominio del concepto de la naturaleza, o lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, o lo supra sensible, de modo que no sea posible pasaje alguno del primero al segundo (mediante el uso teórico de la razón), aunque se trate de dos mundos tan diversos que el uno no pueda tener influjo alguno sobre el otro; debe sin embargo el segundo tener un influjo sobre el primero, es decir, el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el fin puesto mediante sus leyes, y la naturaleza debe por consiguiente poder ser pensada de modo que la conformidad a las leyes, que constituyen su forma, pueda por lo menos acordar con la posibilidad de los fines que en ella deben ser efectuados según las leyes de la libertad. Ha de haber así un principio que establezca la unidad de lo supra sensible, que está en el fundamento de la naturaleza, y de aquello que el concepto de la libertad contiene prácticamente; un principio cuyo concepto es en verdad insuficiente para darnos el conocimiento, tanto teóricamente

como prácticamente, y que no tiene ningún dominio propio, pero que no obstante permite el pasaje del modo de pensar según los principios del uno al modo de pensar según los principios del otro.

III.—*De la crítica del juicio como medio para reunir en un todo las dos partes de la filosofía*

La crítica de las facultades de conocer, consideradas en lo que ellas pueden suministrar a priori, no tiene propiamente dominio alguno respecto de los objetos; pues ella no es una doctrina, sino que sólo ha de buscar si y cómo, según las condiciones de nuestras facultades, pueden éstas proporcionar una doctrina. Su campo se extiende a todas sus pretensiones para recluirlas dentro de los límites de su legitimidad. Pero lo que no puede entrar en las divisiones de la filosofía puede sin embargo entrar, como parte principal, en la crítica de la facultad pura de conocer en general, si esta facultad contiene principios que por sí mismos no sean válidos ni para el uso teórico ni para el uso práctico.

Los conceptos de la naturaleza, que contienen el principio de todo conocimiento teórico a priori reposaban sobre la legislación del intelecto. El concepto de la libertad, que contenía en principio de todos los preceptos prácticos a priori e independientes de cualquier condición sensible, reposaba sobre la legislación de la razón. De modo que las dos facultades, fuera de que pueden ser aplicadas

según la forma lógica a principios de cualquier que fuese, tienen también cada una según el contenido propio, una legislación propia, por encima de la cual no hay ninguna otra (a priori) y que por eso justifica la división de la filosofía en teórica y práctica.

Pero en la familia de las facultades, cognoscitivas superiores hay también un término medio entre el intelecto y la razón. Este término medio es el juicio del cual se tiene derecho de presumir, por analogía que contenga, también él, si no una legislación propia, por lo menos un principio propio de búsqueda según leyes, y que en todo caso sería un principio a priori puramente subjetivo; un principio que si no tendrá dominio sobre algún campo de objetos, podrá sin embargo tener algún propio constituído de modo que solo sea válido en él ese principio.

Juzgando por analogía, hay todavía otra razón para poner en conexión el juicio con otro orden de nuestras facultades representativas, razón que parece aún más importante que la del parentesco con la familia de las facultades cognoscitivas. Pues todas las facultades o capacidades del alma pueden ser reconducidas a estas tres, las que no se dejan derivar a su vez de un principio común: la facultad de conocer, el sentimiento del placer y displacer, y la facultad de desear. Para la facultad de conocer es legislativo sólo el intelecto, si se refiere (como corresponde, es decir si es considerado por sí sin

intromisión de la facultad de desear) a este como facultad de un conocimiento teórico, a la naturaleza, respecto de la cual solamente (en cuanto fenómeno) es posible dar leyes mediante conceptos de la naturaleza a priori, los cuales son propiamente conceptos puros del intelecto. Para la facultad de desear, considerada como una facultad superior según el concepto de la libertad, solamente la razón (en la que únicamente reside este concepto) es legislativa a priori. Ahora bien, el sentimiento del placer se encuentra entre la facultad de conocer y la facultad de desear, del mismo modo que el juicio se encuentra entre el intelecto y la razón. Se puede, pues, suponer por lo menos provisoriamente que la facultad del juicio contenga ella por sí un principio a priori y que, estando el placer o el displacer necesariamente ligado con la facultad de desear (ya que preceda al principio de ésta facultad cuando ella es inferior, o que solamente siga, como en la facultad de desear, de la determinación de ella mediante la ley moral), la facultad misma del juicio efectúa también un pasaje de la pura facultad de conocer, es decir, del dominio de los conceptos de la naturaleza, al dominio del concepto de la libertad; del mismo modo que en el orden lógico hace posible el pasaje del intelecto a la razón.

Así si bien la filosofía no puede ser dividida en dos partes principales, la teórica y la práctica, y todo lo que podemos decir de los principios propios de la facultad del juicio debiera ser referido a la parte

teórica, es decir, al conocimiento racional fundado sobre conceptos de la naturaleza, nos encontramos con lo siguiente: la crítica de la razón pura, —que debe establecer todo esto, antes de emprender la construcción de su sistema, saca ventaja de la posibilidad del sistema mismo—, queda dividida en tres partes: la crítica del intelecto puro, del juicio puro y de la razón pura; facultades a las que se dice puras porque son legislativas a priori.

SECCIÓN PRIMERA (1)

ARTÍCULOS PRELIMINARES DE UNA PAZ PERPETUA ENTRE LOS ESTADOS

1º *No se ha de considerar válido un tratado de paz, que se hubiera ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el futuro otra guerra.*

Semejante tratado sería en efecto, un simple armisticio, una interrupción de las hostilidades pero nunca una verdadera "paz", que signifique el término de toda hostilidad; añadirle el epíteto de "perpetua" sería ya un pleonasmo sospechoso. El tratado de paz, aniquila y suprime completamente las causas existentes de toda posible guerra futura, aun cuando los que negocian la paz no las vislumbren ni sospechen en el momento de las negociaciones; suprime incluso aquellas que puedan descubrirse luego mediante hábiles y penetrantes inquisiciones en los documentos archivados. La reserva mental, que consiste en no hablar "por ahora" de ciertas pretensiones, que los dos países se abstienen de mencionar, porque están demasiado fatigados para proseguir la guerra, pero con el maligno propósito de aprovechar más tarde la primer coyuntura favorable para reproducirlas, es cosa propia del casuismo jesuítico; tal proceder, considera-

(1) Del *Tratado sobre la paz perpetua.*

do en sí, es indigno de un príncipe; y prestarse a semejantes maquinaciones es asimismo indigno de un ministro.

Este juicio parecerá, sin duda, una pedantería escolástica a quienes piensan que, de acuerdo a los esclarecidos principios de un Estado, ha de propenderse al continuo aumento de su fuerza, por cualquier medio que sea.

2º *Ningún Estado independiente, ya sea pequeño o grande, podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación . . .*

Un Estado no es —como es, por ejemplo, el "suelo" que ocupa— un haber, un patrimonio. Es una sociedad compuesta de hombres sobre la que nadie, fuera de ella misma, puede mandar y disponer. Es un tronco con raíces propias; por consiguiente, incorporarlo a otro Estado, injertándolo, por decirlo así, en él, equivale a anular su existencia de persona moral y convertir esta persona en una cosa. Esta conducta contradice la idea del contrato originario, sin la cual no es concebible derecho alguno sobre un pueblo (1). Bien se sabe a

(1) Un reino hereditario no es un Estado que pueda pasar por herencia a otro Estado; lo que la persona física hereda es el derecho a gobernarlo. El Estado adquiere pues un regente; no es el regente como tal —decir, como quien ya posee otro reino— el que adquiere un Estado.

cuántos peligros ha expuesto a Europa ese prejuicio respecto del modo de adquirir Estados, que las otras partes del mundo nunca han conocido. En nuestros tiempos, y hasta hace muy poco, se han contraído matrimonios entre Estados; era éste un nuevo medio o industria, ya para aumentar la propia potencia a favor de pactos de familia, sin gasto alguno de fuerzas, ya también para ensanchar las posesiones territoriales. También a esta clase de medios pertenece el alquiler de tropas, que un Estado contrata con otro, con el fin de utilizarlas contra un tercero que no es enemigo común; pues en tales casos se usa y abusa de los súbditos arbitrariamente, como si fueran cosas.

3º *Con el tiempo deben desaparecer por completo los ejércitos permanentes — miles perpetuus.*

Los ejércitos permanentes son una constante amenaza de guerra para los demás Estados, pues están siempre dispuestos y preparados para luchar. Los distintos Estados se afanan en superarse unos a otros en pertrechos bélicos, que aumentan sin cesar. Y como de eso resulta que los gastos ocasionados por el ejército permanente hacen la paz aún más intolerable que la guerra breve concluyendo siendo ellos mismos la causa de agresiones, cuyo fin no es otro que el de librar al país del peso de los gastos militares. A esto se ha de agregar que el tener gentes a sueldo para que mueran o maten,

parece significar un uso del hombre como mera máquina en manos de otro —el Estado—; lo cual no se concilia con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona. Consideración muy distinta merecen, en cambio, los ejercicios militares que periódicamente efectúan los ciudadanos por voluntad propia, para prepararse a la defensa de su patria de los ataques del enemigo exterior. Lo mismo ocurriría tratándose de la formación de un tesoro o reserva financiera; pues los otros Estados lo juzgarían como una amenaza y se hallarían obligados a prevenirla, anticipándose a la agresión. Ciertamente, de las tres formas del Poder: "ejército", "alianzas" y "dinero", sería indudablemente la última el instrumento de guerra más seguro, si no mediara la dificultad de apreciar bien su importancia.

4º *El Estado no debe contraer deudas destinadas a sostener su política exterior.*

Nada hay de sospechoso en la emisión de la deuda, como apoyo que el Estado busca, dentro o fuera de sus fronteras, para estimular la economía del país — por ejemplo reparación de carreteras, colonización, acumulación de depósitos para los años malos, etc. Mas tal emisión, si se la considera como instrumento de acción y reacción entre las potencias, se convierte en un instrumento de crédito formado de deudas que van creciendo sin cesar,

aunque siempre garantizadas momentáneamente, pues no todos los acreedores reclaman a un tiempo el pago de sus créditos, lo que es una invención ingeniosa de un pueblo comerciante en nuestro siglo; de este modo se funda una potencia financiera muy peligrosa, un tesoro de guerra superior al de todos los otros Estados juntos y que nunca puede agotarse, salvo por una rápida baja de los valores a que cabe mantener altos durante mucho tiempo mediante el desarrollo del tráfico, que de su parte repercute en la industria y en la riqueza. Esta facilidad para la guerra, unida a la tendencia que parece ingénita a la naturaleza humana, es, pues, el obstáculo más poderoso para la paz perpetua. De ahí que sea tanto más necesario un artículo preliminar que prohiba la emisión de deuda para tales fines, pues además, la inevitable bancarrota del Estado arrastraría en la catástrofe a muchos Estados, sin culpa alguna de ello; esto sería una lesión de los intereses de estos últimos Estados. De esto fluye que los demás Estados tienen por lo menos el derecho de aliarse contra el que obre en tal manera y con tales pretensiones.

5º *Ningún Estado debe intervenir por la fuerza en la constitución y en el gobierno de otro Estado.*

¿Con qué derecho podría hacerlo? ¿Fundándose en el escándalo y el mal ejemplo que un Es-

tado da a los súbditos de otro Estado? Mas, para éstos, el espectáculo de los grandes males que un pueblo se produce a sí mismo por vivir en el desprecio de la ley, es más bien útil como advertencia ejemplar; además, en términos generales, el mal ejemplo que una persona libre da a otra —*scandalum acceptum*— no importa lesión alguna de esta última. Sin embargo, no es esto aplicable al caso de que un Estado, a consecuencia de disenciones internas, se divida en dos partes, cada una de las cuales represente un Estado particular, con la pretensión de ser el todo; ya que entonces, si un Estado exterior presta su ayuda a una de las dos partes, no puede esto considerarse como una intromisión en la constitución de la otra —en virtud de que ésta, se halla entonces en pura anarquía—. Sin embargo, mientras esa división interna no sea abiertamente manifiesta, la intervención de las potencias extranjeras será siempre una violación de los derechos de un pueblo libre, independiente, que lucha sólo en su enfermedad interior. La intromisión en sus pleitos domésticos, sería un escándalo que pondría en peligro la independencia de todos los demás Estados.

6º *Cuando un Estado se halla en guerra con otro no debe permitirse el uso de hospitalidades que imposibiliten la confianza recíproca en la paz futura: tales son, por ejemplo, el uso en el Estado enemigo de asesinos (percussores),*

envenenadores (venefici), el quebrantamiento de capitulaciones, la incitación a la traición.

Estas maniobras son deshonrosas. Pues aun en plena guerra, ha de haber cierta confianza en la conciencia del enemigo. En caso contrario, nunca se podría ajustar la paz y las hostilidades se convertirían en guerra de exterminio (*bellum internecinum*). La guerra desgraciadamente es un medio necesario en el estado de naturaleza; dentro del cual no hay tribunales que puedan pronunciar fallos con fuerza de derecho, para afirmar cada cual su derecho por la fuerza; ninguno de los bandos puede ser declarado enemigo ilegítimo, pues esto supondría ya una sentencia judicial. Lo que decide de qué parte está el derecho es el "éxito" de la lucha, como en los llamados juicios de Dios. Entre los Estados ciertamente no se concibe una guerra penal —*bellum punitivum*—, en virtud de que existe entre ellos la relación de superior a inferior. De donde resulta que una guerra de exterminio, que traería consigo el aniquilamiento de los dos bandos y la supresión de todo derecho, haría imposible una paz perpetua, con excepción del cementerio de todo el género humano. Semejante guerra debe quedar, pues, totalmente prohibida y, por lo tanto también ha de quedar prohibido el uso de los medios que a tal guerra conducen. Bien claro está que las citadas maniobras llevan inevitablemente a aquellos resultados; porque el empleo

de esas artes infernales, de por sí viles, no se contiene dentro de los límites de la guerra, como ocurre con el uso de los espías —*uti exploratoribus*—, que consiste en aprovechar la indignidad de "otros" —ya que no sea posible anular este vicio—, sino que se continúa aún después de terminada la guerra, destruyendo así los fines propios de la paz.

Todas las leyes que hemos mencionado son objetivas, y esto es, que en la intención de los que tienen la fuerza deben ser consideradas como "leyes prohibitivas". Pero, algunas de ellas —los números 1, 5, 6,— son "estrictas" y valederas en todas las circunstancias, y exigen una ejecución "inmediata"; otras, en cambio —las números 2, 3. 4—, son más amplias y admiten cierta demora en su aplicación, no porque haya excepciones a la regla jurídica, sino porque teniendo en cuenta el ejercicio de esa regla y sus circunstancias, admiten que se amplíe subjetivamente la facultad ejecutiva y permiten demorar la aplicación, aunque sin perder jamás de vista el fin propuesto. Así por ejemplo, si se trata de restituir, según el número 2, a ciertos Estados su libertad perdida, no valdrá aplazar la ejecución de la ley para las calendas griegas como hacía Augusto; no será pues lícito dejar la ley incumplida, pero se podrá demorar, si hay temor de una restitución precipitada lo sea en detrimento del propósito fundamental. En efecto,

aquí la prohibición se refiere únicamente al "modo de adquirir", que en adelante no será valedero; pero no al "estado posesorio" que, aunque carente del necesario título jurídico, fué en su tiempo (en el tiempo de la adquisición putativa) considerado como legítimo por la opinión pública, entonces vigente de todos los Estados.

Existen "leyes permisivas" de la razón pura, además de los mandatos —*leges proeceptivax*— y de las prohibiciones —*leges prohibitivix*—. Esto lo han puesto en venta, hasta ahora, no sin motivo. En efecto, las leyes en general encierran el fundamento de la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones. El permiso, en cambio, da fundamento a la contingencia o accidentalidad práctica de ciertas acciones. Una "ley permisiva" vendría, así, a contener la obligación de realizar un acto no obligatorio para nadie; esto si el objeto de la ley tiene en ambas relaciones una misma significación, importa una contradicción patente. En la ley permisiva de que nos ocupamos la previa prohibición sólo se refiere al modo futuro de adquirir un derecho, como, por ejemplo, la herencia; y en cambio, el levantamiento de la prohibición —el permiso— se refiere a la posesión actual. Ésta, al pasar del estado de naturaleza al estado civil, puede seguir conservándose por una ley permisiva del derecho natural, como "posesión putativa", la cual, a pesar de no ser conforme a derecho, es, sin em-

bargo, honesta: aun cuando una posesión putativa, desde el momento en que es reconocida como tal, en el estado de naturaleza, queda prohibida, como queda igualmente toda manera semejante de adquirir, en el estado civil posterior, después de realizado el tránsito de uno a otro. El permiso de seguir poseyendo no podría, pues, existir en el caso de que la adquisición putativa se hubiese realizado en el estado civil, a causa de que tal permiso implicaría una lesión, y en consecuencia debería desaparecer tan pronto como fuera comprobada su ilegitimidad.

Aquí no he propuesto otra cosa que fijar, de paso, la atención de los maestros del derecho natural sobre el concepto de "ley permisiva", que se presenta espontáneamente, cuando la razón quiera hacer una división sistemática de la ley. Frecuentemente se usa ese concepto en la legislación civil — estatutaria, con la diferencia de que la ley prohibitiva se presenta sola, bastándose a sí misma; el permiso en cambio, en lugar de ir incorporado en la ley, a modo de condición limitativa, como debiera ser, va incluído entre las excepciones. Se establece: queda prohibido esto o aquello. Luego se agrega: excepto en el caso 1º, 2º., 3º., y así indefinidamente. Los permisos se añaden, pues, a la ley, pero al azar, sin principio fijo, según los casos que se van presentando. En cambio, hubieran debido las condiciones ir incluídas "en la fórmula de la ley prohibitiva", que entonces hubiera

sido a la vez ley permisiva. Es muy lamentable que el problema propuesto para el premio del sabio y penetrante conde de Windischgraetz no haya sido resuelto por nadie y haya quedado abandonado tan rápidamente. Se refería a esta cuestión, de gran importancia, porque la posibilidad de tales fórmulas —semejantes a las matemáticas— es la única verdadera piedra de toque de una legislación consecuente. Sin ella será siempre el *jus certumun* un deseo piadoso. Sin ella, podrá haber leyes generales, que salgan en general; pero no habrá leyes universales, de valor universal, que es precisamente el valor que parece exigir el concepto de ley.

ÍNDICE